G. W. FRIEDRICH HEGEL

CREER Y SABER



POR LA OTRA CARA DE ESTE LIBRO:

A PROPÓSITO DE G. W. FRIEDRICH HEGEL Y SU OBRA

GEORG WILHELM
FRIEDRICH HEGEL

CREER Y SABER

TRADUCCIÓN DE

Jorge Aurelio Díaz

Profesor de la Universidad Nacional de Colombia





GRUPO EDITORIAL NORMA

Barcelona, Buenos Aires, Caracas,
Guatemala, México, Miami, Panamá, Quito, San José,
San Juan, San Salvador, Santafé de Bogotá, Santiago, São Paulo

A. A. 53550 Santafé de Bogotá, Colombia
Impreso por Editorial Presencia
Impreso en Colombia - Printed in Colombia
Editora: Consuelo Gaitán Gaitán

Diseño de la colección y de cubierta:
Interlínea Editores
Ilustración de cubierta:
Henry González
y Nancy Granada
1ª edición, junio 1994

ISBN: 958-04-2791-7
C.C. 22008408

CONTENIDO

NOTA DEL TRADUCTOR

La traducción ha sido hecha a partir de la edición alemana preparada por G. Lasson y publicada por la *Philosophische Bibliothek, Band 6b*, de la Editorial Félix Meiner, de Hamburgo. De allí hemos tomado las notas numeradas, que se refieren a los textos citados por Hegel. Igualmente hemos señalado la paginación de esta edición alemana. Aunque la edición de Michelet y la traducción francesa de Marcel Méry (Hegel, *Premières Publications*, Éditions Ophrys, París, 1970) utilizan comillas cada vez que Hegel transcribe con más o menos libertad los textos a los que alude, aquí nos hemos ceñido a la manera de hacerlo Lasson.

Los subtítulos entre paréntesis no son de Hegel; los hemos tomado de la traducción francesa, por considerar que son de ayuda para el lector. Las notas que hemos considerado conveniente adjuntar van indicadas con letras; algunas de ellas deben mucho al traductor francés. Hay sólo una nota de Hegel, que se indica con asterisco.

En cuanto al estilo, hemos preferido ser fieles en lo posible al ritmo con frecuencia un tanto fatigoso del texto hegeliano, no exento de anacolutos. Esto puede presentar dificultades a la lectura, pero no creemos que sean mayores de las que encuentra el lector alemán ante un escritor que, como Hegel, se distin-

gue por la precisión de sus formulaciones, pero no así por el manejo acertado de la sintaxis. "Lo mismo que Auguste Comte –comenta Marcel Méry–, Hegel con frecuencia tiene un estilo pesado, y ello se debe a una sed científica de precisión; la que por desgracia no se logra saciar con el abuso de adverbios, de conjunciones, de paréntesis. Lo que se le debe reprochar es la sobrecarga y no la oscuridad."

Jorge Aurelio Díaz
Universidad Nacional de Colombia

CREER Y SABER

O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte.

INTRODUCCIÓN

(1. *Aspecto actual del conflicto entre la razón y la fe*)

La cultura ha elevado de tal manera a nuestro tiempo por encima de la antigua oposición entre Razón y Fe, entre Filosofía y Religión positiva, que esa contraposición entre Creer y Saber ha adquirido un sentido muy diverso y se encuentra ahora trasladada al seno mismo de la Filosofía. Que la Filosofía sea una sierva de la fe, como se decía antiguamente, y contra lo cual la Filosofía afirmó definitivamente su absoluta autonomía: tales representaciones o expresiones han desaparecido, y la razón –si por lo demás es razón lo que se llama así–, se ha hecho valer de tal manera en la Religión positiva, que hasta un ataque de la Filosofía contra lo positivo, los milagros y asuntos semejantes se consideraría como algo superado y oscurantista; y Kant no tuvo suerte alguna con su intento de revivir la forma positiva de la Religión con un significado tomado de su filosofía, no porque con ello se cambiara el sentido propio de aquellas formas, sino porque no parecían ya merecer ese honor. Cabe sin embargo preguntar si la razón triunfadora no experimentó aquel destino que suele acompañar a las fuerzas vencedoras de las naciones bárbaras, frente a la debilidad subyugada de las naciones cultas: mantener la supremacía externa, pero verse sometida en espíritu a los venci-

dos. Si se mira a la luz el glorioso triunfo reportado por la razón ilustrada sobre aquello que, de acuerdo con su menguada comprensión de lo religioso, ella veía frente a sí como fe, vemos que pasó lo mismo: ni siguió siendo religión aquello positivo contra lo cual luchaba, ni ella siguió siendo razón al vencer, y el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres, como el hijo común que los une, tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe. {1/2}

Al haberse ya rebajado la razón en sí y para sí, por haber comprendido la religión únicamente como algo positivo y no de manera idealista, no pudo hacer nada mejor que, al terminar la lucha, mirarse ella misma, lograr su autoconocimiento y reconocer su nulidad, al colocar lo mejor de ella, por no ser ella más que entendimiento, como un *más allá*, en una *fe fuera* de ella y *por encima* de ella, tal como ha sucedido *en las filosofías de Kant, de Jacobi y de Fichte*, convirtiéndose así de nuevo en sierva de una fe. Según *Kant*, lo supresensible no es adecuado para que lo conozca la razón; la Idea suprema no tiene a la vez realidad. Según *Jacobi*, la razón se avergüenza de mendigar y para labrar la tierra no tiene manos ni pies[1]; a los hombres sólo se les ha otorgado el sentimiento y la conciencia de su ignorancia de lo verdadero, únicamente el presentimiento de la verdad en la razón, la cual no es otra cosa que algo subjetivo en general e instinto. Según *Fichte*, Dios es algo inconcebible e impensable; el saber sólo sabe que nada sabe y tiene que refugiarse en la fe. Según todos ellos, el Absoluto no puede estar,

1. Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 214.

siguiendo la antigua distinción, ni en pro ni en contra de la razón, sino por encima de ella.

El comportamiento negativo de la Ilustración, cuyo aspecto positivo eran sus vanos aspavientos sin consistencia, se otorgó una consistencia al comprender su propia negatividad y, por una parte, se liberó de su vanidad mediante la pureza e infinitud de lo negativo, pero por otra parte precisamente por ello no puede tener, como saber positivo, más que lo finito y lo empírico, mientras que lo eterno está más allá, de modo que para el conocimiento es vacío, y no puede llenar ese infinito espacio vacío sino con la subjetividad del anhelo y del presentimiento, –y así, lo que en otro tiempo se consideraba la muerte de la filosofía, el que la razón tuviera que renunciar a su estar en el Absoluto, que se excluyera sin más de él y se comportara con respecto a él sólo de manera negativa, se ha convertido ahora en el punto supremo de la filosofía, y el no ser de la Ilustración, al haberse vuelto consciente, se ha convertido en sistema.

Las filosofías imperfectas pertenecen de manera inmediata, por su misma imperfección, a una necesidad empírica, y por ello mismo se puede comprender el aspecto de su imperfección {2/3} en esa y desde esa necesidad; en tales filosofías lo empírico, que se encuentra en el mundo como realidad vulgar, se halla unido a la conciencia en forma de concepto y por ello mismo justificado. El principio subjetivo común de las susodichas filosofías no es, por una parte, una forma restringida del Espíritu perteneciente a un corto período o a un grupo reducido; mientras que, por otra parte, la poderosa forma del Espíritu que constituye su principio alcanza sin duda en ellas la plenitud de su

conciencia y de su formación filosófica como para ser expresada plenamente al conocimiento.

Ahora bien, la gran forma del Espíritu universal que se ha dado a conocer en esas filosofías es el principio del Norte y, viéndolo religiosamente, del Protestantismo: la subjetividad, en la cual se expresan la belleza y la verdad en sentimientos y convicciones, en el amor y el entendimiento. La Religión edifica sus templos y altares en el corazón del individuo, y los suspiros y las oraciones buscan al Dios de cuya contemplación él se priva, porque está presente el peligro del entendimiento que podría tomar lo contemplado como una cosa, al bosque como leña.[a] Es cierto que también lo interior debe exteriorizarse, la intención alcanzar efectividad en la acción, el sentimiento religioso inmediato expresarse en movimientos externos, y la fe, que escapa a la objetividad del conocimiento, objetivarse en pensamientos, conceptos y palabras; pero el entendimiento separa estrictamente lo objetivo de lo subjetivo, y lo objetivo viene a ser lo carente de valor y lo malo, así como la lucha de la belleza subjetiva debe esforzarse para salvaguardarse adecuadamente de la necesidad por la cual lo subjetivo se vuelve objetivo, y lo que debería omitirse por completo es aquella belleza que se vuelve así real y se entrega a la objetividad, así como la conciencia que pretende orientarse hacia su manifestación y hacia la misma objetividad, a conformar el fenómeno o, una vez conformado, a moverse en él; porque ello sería un

a. Hegel se refiere a unos versos de Horacio: *Virtutem verba putas et lucum ligna*... [Tomas la virtud como si fueran palabras, y al bosque sagrado como leña...] (*Epístolas*, I, 6 verso 31).

exceso peligroso y un mal, ya que el entendimiento podría convertirlo en algo, así como sería una superstición todo bello sentimiento que se convirtiera en contemplación sin dolor.

Este poder que le es otorgado al entendimiento por la belleza subjetiva, y que a primera vista parece contradecir el anhelo de esa misma belleza que vuela más allá de lo finito y para el cual eso finito no es nada, es un aspecto tan necesario para ella como su esfuerzo contra {3/4} él; y se da a conocer en la exposición de las filosofías de esa subjetividad. Precisamente por su huida frente a lo finito y por el afincarse de la subjetividad, la belleza se les convierte en cosas sin más, el bosque en leña, las figuras en cosas que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen,[b] y como los ideales no pueden ser tomados en la realidad completa propia del entendimiento como troncos y piedras, se les convierten en ficciones, y toda relación con ellos aparece como un juego insustancial o como dependencia de objetos y como superstición.

Pero junto a ese entendimiento, que por todas partes sólo ve finitud en la verdad del ser, la religión como sentimiento, como amor eternamente anhelante, tiene su aspecto sublime al no quedarse adherida a ninguna contemplación o goce pasajero, sino anhelar la belleza y la libertad eterna. Como anhelo ella es algo subjetivo; pero lo que busca y no le es dado contemplar es lo Absoluto y Eterno. Ahora bien, si el anhelo encontrara su objeto, la belleza temporal de un sujeto en cuanto singular sería su felicidad, la perfección de una entidad perteneciente al mundo; pero en la me-

b. Salmo 115 (113b), 5 (13).

dida en que la belleza individualizara efectivamente la felicidad, dejaría de ser belleza. Sin embargo, como cuerpo de la belleza interior, la existencia empírica misma deja de ser temporal y algo propio. La intención no se ve manchada por su objetividad como acción, y la acción, así como el goce, no se ven elevados por el entendimiento a ser algo opuesto a la verdadera identidad de lo interior y de lo exterior. El conocimiento supremo consistiría en saber qué cuerpo es aquel en el cual el individuo no sería un singular y en el que el anhelo llegaría a la contemplación perfecta y al goce bienaventurado.

(2. El Eudemonismo o falsa reconciliación del concepto y la intuición)

Cuando hubo llegado el momento, el anhelo infinito de ir más allá del cuerpo y del mundo se había reconciliado con la existencia, pero de tal manera que la realidad con la cual se había efectuado la reconciliación, lo objetivo que había sido reconocido por la subjetividad, era efectivamente una existencia empírica, un mundo y una realidad vulgar, y por ello esa misma reconciliación no perdió el carácter de la contraposición absoluta propia del bello anhelo, sino que esa contraposición se volcó ahora al otro lado de la oposición, al mundo empírico. Y aunque en razón de su absoluta y ciega necesidad natural la contraposición se encontraba en su fundamento {4/5} interno firme y segura de sí misma, necesitó sin embargo de una forma objetiva para ese fundamento, y la inconsciente certeza del sumergirse en la realidad de la existencia empírica tiene, precisamente de acuerdo con la necesidad de la naturaleza, que buscar la justificación,

así como el apoyo de una buena conciencia moral. Esta reconciliación para la conciencia se llevó a cabo en la doctrina de la felicidad, de tal manera que el punto de partida fijo es el sujeto empírico, y aquello con lo cual se reconcilia es igualmente la realidad vulgar, en la cual puede confiar y a la cual puede entregarse sin pecado. La profunda rudeza y total vulgaridad, que conforman el fundamento interno de esa doctrina de la felicidad, únicamente logran elevarse en cuanto se esfuerzan por una justificación y una buena conciencia; lo cual, al no serle posible a la razón mediante la idea, dado el carácter absoluto de lo empírico, solamente puede alcanzar la objetividad del entendimiento, el concepto; *concepto éste que se ha presentado como la así* llamada razón pura en su máxima abstracción.

El dogmatismo de la Ilustracionitis[c] y del Eudemonismo no consistía entonces en considerar la felicidad y el goce como lo supremo; porque cuando se concibe la felicidad como idea, deja de ser algo empírico y contingente, así como algo sensible. El actuar racional y el goce supremo se unen en el grado supremo de la existencia, y cuando la felicidad suprema es idea suprema, resulta indiferente proponerse considerar el grado supremo de la existencia desde su idealidad, que cuando se la aísla puede llamarse actuar racional, o desde su realidad, que cuando se la aísla puede llamarse goce y sentimiento; porque en ella se dan de igual manera y son idénticos el actuar racional y el goce supremo, la idealidad y la realidad. Cada filosofía no expone otra cosa que la construcción de la felicidad suprema como idea; en cuanto el goce supremo es

c. *Aufklrerei*: la desinencia "erei" tiene un carácter despectivo.

reconocido mediante la razón, desaparece inmediatamente la posibilidad de distinguir una de otra, ya que el concepto y la infinitud que predominan en el actuar, así como la realidad y la finitud que predominan en el goce, se asumen recíprocamente. La polémica contra la felicidad puede considerarse una charlatanería sin contenido, cuando se entiende esa felicidad como goce feliz de la contemplación eterna. Es claro, sin embargo, que el llamado eudemonismo se refería a una felicidad empírica, a un goce de la sensibilidad, y no a la contemplación y felicidad eternas. {5/6}

A este carácter absoluto de la entidad empírica y finita se opone de manera tan inmediata el concepto o la infinitud, que uno está condicionado por el otro y cada uno con el otro; y como uno en su ser para sí es absoluto, lo es también el otro; y lo tercero, que es en verdad lo primero, lo eterno, se encuentra más allá de esa oposición. Lo infinito, el concepto en tanto que en sí vacío, la nada, recibe su contenido mediante aquello con lo cual está relacionado por su oposición, a saber, de la felicidad empírica del individuo; de modo que poner todo bajo esta unidad del concepto, cuyo contenido es la singularidad absoluta, y atribuirle todas y cada una de las figuras de la belleza, o las expresiones de una idea, la sabiduría y la virtud, el arte y la ciencia, es decir, convertir en algo lo que no es en sí –porque lo único en sí es el concepto abstracto de aquello que no es idea sino singularidad absoluta–, a esto llaman Sabiduría y Ciencia.

De acuerdo con el principio firme de este sistema de la cultura, según el cual lo finito es en y para sí, es absoluto y es la única realidad, se establece entonces, por un lado, lo finito y singular en forma de la multi-

plicidad, y allí se arroja por lo tanto todo lo religioso, lo ético y lo bello, ya que es apto para que el entendimiento lo capte como un singular; –y por el otro, esa misma absoluta finitud en forma de lo infinito como concepto de la felicidad. Lo infinito y lo finito, que no deben ponerse como idénticos en la idea porque ambos son para sí absolutos, se encuentran de esa manera en relación de recíproca dominación; porque en su contraposición absoluta lo determinante es el concepto.[d] Pero sobre esa contraposición absoluta y sobre las identidades relativas de la dominación y de la conceptualización empírica se encuentra lo eterno; y como la contraposición es absoluta, entonces esta esfera es aquello con lo cual no hay que contar, lo inconcebible, lo vacío, –un Dios incognoscible que se halla más allá de las fronteras de la razón, una esfera que para la contemplación no es nada, ya que aquí la contemplación es únicamente sensible y restringida; y tampoco es nada para el goce, porque sólo hay felicidad empírica; nada también para el conocimiento, ya que lo que es llamado razón se reduce a atribuirle todas y cada una de las cosas a la singularidad y a poner todas las ideas bajo la finitud.

(3. Eudemonismo y "filosofías de la reflexión")

Este carácter fundamental del eudemonismo y de la Ilustración, que había transformado a la bella sub-

d. Contrapuestos como dos absolutos, lo finito limita lo infinito destruyéndole su infinitud, y lo infinito niega lo finito haciéndolo desaparecer; en otras palabras, contrapuestos como dos cosas distintas, ni el infinito es infinito, ni el finito puede subsistir. Una contraposición así es puramente conceptual o abstracta.

jetividad del Protestantismo en {6/7} una subjetividad empírica, y a la poesía de su dolor, que desdeña cualquier reconciliación con la existencia empírica, en la prosa de la satisfacción con esta finitud y de la buena conciencia moral por ello, –¿qué relación adquiere en la filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte? Estas filosofías se apartan tan poco de ese carácter, que más bien lo han perfeccionado al máximo. Su orientación consciente se dirige inmediatamente contra el principio del eudemonismo; pero como no son más que esa orientación, su carácter positivo es ese mismo principio, de modo que la modificación que le introducen esas filosofías al eudemonismo sólo perfecciona su configuración, pero resulta en sí indiferente para la razón y la filosofía, es decir, para el principio. En esas filosofías se mantiene el carácter absoluto de lo finito y de la realidad empírica, así como la contraposición absoluta de lo infinito y lo finito, y lo ideal sólo es concebido como concepto. En particular, cuando ese concepto es puesto positivamente, se mantiene únicamente la identidad relativa que es posible entre ellos, la dominación por el concepto de lo que se manifiesta como real y finito, a lo cual pertenece igualmente todo lo bello y lo ético. Pero cuando el concepto es puesto negativamente, entonces se hace presente la subjetividad del individuo en forma empírica, y la dominación no se efectúa por el entendimiento, sino como una fortaleza o debilidad natural recíproca de las subjetividades. Por encima de esa absoluta finitud y absoluta infinitud se mantiene lo Absoluto como una vacuidad de la razón, de la fija incomprensibilidad y de la fe; fe que en sí carece de razón, pero que se llama racional porque esa razón, restringida a su contrapo-

sición absoluta, reconoce algo superior por encima de ella de lo cual ella se excluye.

Siendo eudemonismo en cuanto a la forma, el principio de una finitud absoluta no había logrado aún la perfección de la abstracción, en cuanto que por el lado de la *infinitud no había sido puesto el concepto* en su pureza, sino que se hallaba lleno con un contenido: la felicidad. Como el concepto no es puro, se encuentra en positiva igualdad con su opuesto; porque aquello que constituye su contenido es precisamente la realidad, puesta aquí en forma conceptual, la cual por otra parte es multiplicidad, de modo que no se lleva a cabo ninguna reflexión sobre la contraposición; o sea, que la contraposición no es puesta objetivamente, ni {7/8} lo empírico como negatividad para el concepto, ni el concepto como negatividad para lo empírico, así como tampoco el concepto como lo en sí negativo. Pero en la plenitud de la abstracción, la reflexión sobre esa contraposición o la contraposición ideal se halla objetivamente, y cada uno es puesto como algo que no es lo que el otro es; la unidad y la multiplicidad se enfrentan ahí como abstracciones, con lo cual los contrapuestos poseen ambos lados, el de la positividad y el de la negatividad recíproca; de modo que lo empírico es algo absoluto para el concepto y a la vez absoluta nada. De aquél lado ellos son el anterior empirismo, y de éste el idealismo y el escepticismo a la vez. A aquéllo lo llaman filosofía práctica, y a esto teórica; en la primera lo empírico posee para el concepto o en y para sí absoluta realidad, en la segunda el saber de ello es nulo.

En el seno de ese principio básico común, del carácter absoluto de lo finito y de la oposición que

resulta de allí entre la finitud y la infinitud, la realidad y la idealidad, lo sensible y lo suprasensible, así como del carácter allende de lo verdaderamente real y absoluto, *estas filosofías* elaboran a su vez oposiciones entre ellas, y efectivamente *la totalidad de las formas posibles para ese principio*. La filosofía de Kant expone el lado objetivo de toda esta esfera: el concepto absoluto, que es simplemente para sí como razón práctica, es la objetividad suprema en lo finito, postulado absolutamente como la idealidad en y para sí. La filosofía de Jacobi es el lado subjetivo; desplaza la oposición y la identidad postulada absolutamente hacia la subjetividad del sentimiento como un anhelo infinito y un dolor incurable. La filosofía de Fichte es la síntesis de ambas; exige como Kant la forma de la objetividad y de los principios, pero pone a la vez la lucha de esa pura objetividad contra la subjetividad como un anhelo y una identidad subjetiva. En Kant es puesto el concepto infinito en y para sí, y como lo único reconocido por la filosofía; en Jacobi lo infinito aparece afectado por la subjetividad, como instinto, impulso, individualidad; en Fichte lo infinito mismo, afectado por la subjetividad, es hecho otra vez objetivo como deber ser y como esfuerzo. {8/9}

Así pues, tan diametralmente como esas filosofías se oponen al eudemonismo, en esa misma medida siguen presas de él. La única y exclusiva tendencia que ellas expresan y el principio que anuncian es elevarse por encima de lo subjetivo y de lo empírico, y reivindicar para la razón su carácter absoluto y su independencia de la vulgar realidad. Pero como esa razón únicamente tiene esa orientación contra lo empírico, y lo infinito es en sí únicamente en relación con lo

finito, entonces, luchando contra lo empírico, esas filosofías se quedaron inmediatamente en su esfera. Es cierto que las filosofías de Kant y de Fichte se elevaron hasta el concepto, pero no hasta la Idea; y el puro concepto es absoluta idealidad y vacuidad, que obtiene su contenido y sus dimensiones única y exclusivamente en relación con lo empírico, y por lo tanto por su medio, otorgándole así fundamento a ese absoluto empirismo ético y científico que le reprochan al eudemonismo. La filosofía de Jacobi no da ese rodeo para aislar de la realidad empírica el concepto y darle luego de nuevo su contenido a partir de esa misma realidad empírica, fuera de la cual no hay para el concepto sino su propia aniquilación; sino que, como para ella su principio, que es la subjetividad, es inmediato, ella es eudemonismo inmediato, sólo que con el aditamento de la negatividad, en cuanto reflexiona que el pensar, al que el eudemonismo no reconoce aún como lo ideal, como lo negativo para la realidad, no es en sí nada.

Si las precedentes manifestaciones científicas de este realismo de la finitud (porque, en lo que respecta a las no científicas, a ellas pertenecen todas las actividades y preocupaciones de la cultura actual), es decir, el Lockeanismo y la doctrina de la felicidad, convirtieron la filosofía en psicología empírica y elevaron a punto de vista primero y supremo el punto de vista de un sujeto y la finitud que simplemente está siendo, así como preguntaron y respondieron qué era el universo, según los cálculos del entendimiento, para una subjetividad que siente y tiene conciencia, o para una razón sumergida exclusivamente en lo finito y que se desentiende de contemplar y conocer lo eterno; entonces aquellas tres susodichas filosofías son el per-

feccionamiento y la idealización de esa psicología empírica, que consiste en reconocer que a lo empírico se le opone {9/10} sin más el concepto infinito, y que la esfera de esa oposición, un finito y un infinito, es absoluta –aunque, cuando la infinitud se opone así a la finitud, la una resulta tan finita como la otra–, y que por encima de ella, más allá del concepto y de lo empírico, se halla lo eterno; pero que la facultad cognoscitiva y la razón corresponden únicamente a aquella esfera. En una razón que sólo piensa lo finito, por supuesto que es natural que únicamente pueda pensar lo finito; y en la razón como impulso e instinto, es natural que no pueda pensar lo eterno. El idealismo (que en la dimensión subjetiva, es decir, en la filosofía de Jacobi, únicamente puede tener la forma de un escepticismo y ni siquiera del verdadero, porque allí se pone el pensar puro únicamente como subjetivo, mientras que el idealismo consiste, por el contrario, en que ese pensar es lo objetivo), –el idealismo del cual son capaces esas filosofías es un idealismo de lo finito, pero no en el sentido de que en ellas lo finito sea nada, sino que lo finito es asumido en la forma ideal, y se ponen como igualmente absolutas la idealidad finita, es decir, el concepto puro o una infinitud opuesta absolutamente a la finitud, y lo finito real.

Según esto, lo único en sí cierto es que hay un sujeto, una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo para esa razón finita. La así llamada crítica de las facultades del conocimiento en Kant, el que para Fichte la conciencia no se sobrepasa, ni se vuelve trascendente, y el que, según Jacobi, no se emprenda nada que sea imposible para la razón; todo ello no significa otra cosa que re-

ducir absolutamente la razón a la forma de la finitud y, *en todo conocimiento racional, no olvidar* el carácter absoluto del sujeto, así como convertir esa restricción en ley eterna y en Ser, tanto en sí como para la filosofía. Por lo tanto lo único que se ve en esas filosofías es la elevación de la cultura de la reflexión a sistema; una cultura del entendimiento humano vulgar que se eleva hasta pensar algo universal, pero que como sigue siendo entendimiento vulgar, toma al concepto infinito como pensar absoluto, y simplemente a la contemplación que por otra parte pueda tener del Absoluto, la separa del concepto infinito, –ya sea que renuncie sin más a esa contemplación y se reduzca al concepto y a la empiria, ya sea que tenga ambos pero no pueda {10/11} unificarlos, que no pueda asumir su contemplación en el concepto, ni destruir por igual concepto y empiria. El tormento de la naturaleza superior sometida a esa restricción o contraposición absoluta se expresa mediante el anhelo y el impulso, –la conciencia de que es una restricción que no puede traspasar, se expresa como fe en un más allá de esa restricción; mientras que la imposibilidad de elevarse por encima de esa barrera hacia el ámbito transparente y sin anhelos de la razón, se manifiesta como perpetua impotencia.

Puesto que el punto de partida sólidamente fijado por nuestra omnipotente época y su cultura es una razón afectada de sensibilidad, entonces aquello hacia lo que esa filosofía puede avanzar no es el conocimiento de Dios, sino, como dicen, del hombre. Ese hombre y la humanidad son su punto de partida absoluto, como una finitud fija e insuperable de la razón, no como reflejo de la belleza eterna o como punto focal

espiritual del universo, sino como una sensibilidad absoluta que posee sin embargo la capacidad de la fe para retocarse aquí o allá con algo suprasensible que le es extraño. Como si el arte, reducido al retrato, no tuviera otro ideal que introducir en la mirada de un rostro vulgar cierta nostalgia y en sus labios una sonrisa melancólica, pero le estuviera prohibido representar a los dioses que están por encima de la nostalgia y la melancolía; como si la representación de figuras eternas sólo fuera posible sacrificando la humanidad; así tampoco la filosofía debe presentar la idea de hombre, sino el abstracto de una humanidad empírica llena de restricciones, y llevar fijamente clavado el dardo de la contraposición absoluta; y, teniendo claridad sobre su restricción a lo sensible, –ya sea que ella analice su abstracción o que la deje en manos de la erudición y el sentimiento–, adornarse a la vez con el colorido superficial de lo suprasensible, apelando por fe a algo superior.

Sin embargo la verdad no se deja engañar con esa santidad de lo finito perdurable: porque la verdadera santificación debería aniquilarlo. Así como el pintor que, al no lograr otorgarle a la realidad su verdad verdadera derramando sobre ella una claridad celeste y dejándola bañarse en ésta, {11/12} sino que únicamente alcanza a expresar la realidad en y para sí, la comúnmente llamada realidad y verdad, sin que sea lo uno ni lo otro, acude entonces a medios conmovedores contra la realidad, a la nostalgia y al sentimentalismo, distribuyendo en abundancia lágrimas sobre las mejillas de la vulgaridad y colocando en sus labios un ¡oh Dios mío!, –con lo cual esos rostros miran sin duda hacia el cielo, por encima de la realidad, pero como

los murciélagos, no pertenecen ni a las aves ni a los reptiles, ni a la tierra ni al cielo–, y esa belleza no puede darse sin fealdad, ni la eticidad sin debilidades e infamias, ni el entendimiento que se hace allí presente sin superficialidad, ni la dicha y la desgracia, que entran allí en juego, la primera sin vulgaridad y la segunda sin angustia y cobardía, ni ambas sin ser despreciables; así tampoco la filosofía, cuando asume en su propia manera conceptual lo finito y la subjetividad como verdades absolutas, puede purificarlas con sólo ponerlas en relación con lo infinito, porque este infinito no es el verdadero, ya que no puede consumir la finitud. Ahora bien, cuando en la filosofía desaparece la realidad y lo temporal como tal, se lo considera como una cruel disección que mutila al hombre y como una abstracción violenta que carece de verdad, sobre todo de verdad práctica, y semejante abstracción es concebida como la extirpación dolorosa de un elemento esencial a la plenitud del todo; ahora bien, lo que se considera un elemento esencial y algo absoluto en sí es lo temporal y empírico, y la privación. Como si alguien que sólo ve los pies de una obra de arte, cuando se descubre ante sus ojos toda la obra se quejara de que se lo estuviera privando de la privación y de que la imperfección se hubiera vuelto imperfecta. Conocer lo finito es ese conocimiento de una parte, de un detalle. Si el Absoluto fuera *construido* de lo finito y lo infinito, es cierto que la abstracción de lo finito sería una pérdida; pero en la Idea lo finito y lo infinito son uno, y por ello desaparece la finitud como tal en cuanto pudiera tener verdad en y para sí; pero solamente se le niega aquello que en ella es negación y se pone por lo mismo la verdadera afirmación. {12/13}

El abstracto supremo de esa negación hecha absoluta es la egoidad, así como la cosa es la abstracción suprema de la posición: una y otra no son más que la negación recíproca. Tanto el puro ser como el puro pensar, –una cosa absoluta y egoidad absoluta son por igual la finitud convertida en algo absoluto, y en este único y mismo nivel se encuentran, para no hablar de otros fenómenos, tanto el Eudemonismo como la Ilustracionitis, así como las filosofías de Kant, de Jacobi y de Fichte, a cuya más detallada exposición pasaremos ahora.

A. FILOSOFÍA DE KANT

(1. El Kantismo frente al verdadero y al falso Idealismo)

La filosofía de Kant confiesa sin más su principio de subjetividad y de pensamiento formal, ya que su esencia consiste en ser idealismo crítico, y con la seguridad de su punto de vista, que establece como lo supremo la unidad de la reflexión, revela lo que ella es y lo que se propone, describiéndolo en la forma más despreocupada; el nombre de razón que le otorga al concepto apenas si alcanza a crear dificultades y a oscurecer la explicación sobre ello. En los niveles inferiores, en donde a esa filosofía en efecto le subyace una idea, resulta en parte difícil reconocerla por la manera confusa como la expone, y en parte esa misma filosofía transforma muy pronto lo racional en algo condicionado y del entendimiento; por lo demás, con frecuencia y como de paso, se topa en su camino con ideas, como si fueran puras posibilidades del pensar o conceptos hiperbólicos carentes de toda realidad, que ella muy pronto deja caer de nuevo como puros pensamientos vacíos; y a la suprema Idea, con la cual se tropieza en su empeño crítico y a la que trata como cavilación vacía y como puro juego escolar antinatural

para extraer la realidad de los conceptos,[2] ella misma la coloca, aunque al final de su desarrollo, como un postulado que tendría una necesaria subjetividad, pero no aquella objetividad absoluta como para comenzar únicamente desde esa Idea la {13/14} filosofía y reconocerla como el único contenido de esta misma, en lugar de terminar con ella en la fe.

Si la filosofía de Kant se queda simplemente en la oposición y convierte la identidad de esa oposición en la *terminación* absoluta de la *filosofía*, es decir, en su límite que sólo es una negación de ella misma, entonces, por contraposición, la tarea de la verdadera filosofía no puede consistir en disolver al final las oposiciones que se le presentan y que son concebidas ya como Espíritu y Mundo, ya como Alma y Cuerpo, ya como Yo y Naturaleza, etc.; sino que su única Idea, que para ella tiene realidad y verdadera objetividad, es el absoluto ser superado de la oposición, y esta identidad absoluta no es ni un postulado universal subjetivo irrealizable, –sino que es la única realidad verdadera–, ni su conocimiento es una fe, es decir, un más allá para el saber, - sino su único conocimiento. Ahora bien, como la filosofía no reconoce en la absoluta identidad ninguno de los dos contrapuestos, en su abstracción frente al otro, como siendo por sí mismos, sino a la Idea suprema indiferente frente a ellos, y cada uno considerado singularmente no es nada, ella es idealismo; y la filosofía de Kant tiene el mérito de su idealismo, en cuanto demuestra que ni el concepto por sí solo, ni la intuición por sí sola son algo, ya que la

---

2. *Crítica de la razón pura*, Dialéct. trascend., 3, capítulo 5, sección, 1a, proposición: –A.603, B.631

intuición por sí es ciega y el concepto por sí vacío,[3] y que la identidad finita de ambos en la conciencia, que se llama experiencia, tampoco es un conocimiento racional. Ahora bien, al declarar la filosofía de Kant que ese conocimiento finito es el único posible y convertir en lo en sí entitativo, en lo positivo, precisamente aquel aspecto negativo puramente idealista, o, en otros términos, al convertir precisamente aquel concepto vacío en razón absoluta, tanto teórica como práctica, cae de nuevo en la finitud y la subjetividad absolutas, de modo que toda la tarea y el contenido de esta filosofía no es conocer lo Absoluto, sino conocer esa subjetividad: una Crítica de la facultad de conocimiento.

"He considerado que para dar satisfacción a las diversas investigaciones que emprende con gusto el espíritu, el primer paso sería observar con cuidado nuestro entendimiento, escrutar nuestras fuerzas y ver {14/15} para qué cosas son aptas. Si los hombres van con sus investigaciones más allá de lo que permite su capacidad, y dejan vagar sus pensamientos en un mar tan profundo donde no pueden encontrar rastro alguno, no debe extrañarnos que sólo susciten dudas y aumenten cada vez más las disputas que, al no dejarse nunca resolver ni decidir, únicamente sirven para alimentar y multiplicar sus dudas y confirmarlos en su perfecto escepticismo. Si, por el contrario, se reflexionara bien sobre la capacidad de nuestro entendimiento, y se descubriera de una vez hasta dónde se extiende nuestro conocimiento, y se encontrara el horizonte que traza la línea divisoria entre la parte iluminada y

3. *Crítica de la razón pura*, Lógica trascend., Introducción I: –A.51, B.75.

la parte oscura, entre aquello que se deja concebir y aquello que no se deja concebir, tal vez así los hombres se quedarían tranquilos con mucho menos dificultad en la ignorancia reconocida de una parte, y dedicarían a la otra con mayor ventaja y satisfacción sus pensamientos y sus discursos."[e]

Con esas palabras expresa Locke, en la introducción a su "*Ensayo*", el objetivo de su empresa, –palabras que podrían leerse igualmente en la introducción a la filosofía de Kant, la cual se restringe igualmente dentro del objetivo de Locke: la consideración del entendimiento finito.

(2. Valor especulativo y formal de los juicios sintéticos a priori y de la razón)

Dentro de esa restricción, y a pesar del resultado supremo cuyo significado es muy otro, se encuentra la verdadera idea racional expresada en la fórmula: *¿cómo son posibles juicios sintéticos a priori?* Ahora bien, a Kant le sucedió lo mismo que él le reprocha a Hume: no haber pensado con suficiente precisión, ni en toda su universalidad, esa tarea de la filosofía, sino haberse quedado únicamente en el significado *subjetivo* y exterior de esa pregunta, y creer que había demostrado que era imposible un conocimiento racional; y según sus conclusiones, todo aquello que se llama filosofía terminaba siendo simple ilusión de una pretendida intelección racional.

¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Este problema no expresa otra cosa que la idea de que en

e. Se trata de una traducción bastante libre de Locke, *Works*, t. 1, Introd. 7.

el juicio sintético sujeto y predicado, aquél como lo particular y éste como lo universal, aquél en la forma del ser y éste en la del pensar, –que esta heterogeneidad es a la vez idéntica *a priori*, {15/16} es decir, absolutamente. La posibilidad de poner esto es únicamente la razón, que no es otra cosa que esa identidad de tales heterogéneos. A todo lo largo de la superficialidad de la deducción de las categorías, y en relación con espacio y tiempo, no se descubre esta idea allí donde debería estar, en la discusión trascendental de esas formas, pero sí en la conclusión, donde la unidad originariamente sintética de la apercepción viene a presentarse con ocasión de la deducción de las categorías y es reconocida también como principio de la síntesis figurativa o de las formas de la intuición, y se conciben espacio y tiempo como unidades sintéticas, así como la imaginación productiva, que es la espontaneidad y la actividad sintética absoluta, es concebida como principio de la sensibilidad, aunque anteriormente había sido caracterizada únicamente como receptividad.

Esta originaria unidad sintética, es decir, aquella que no tiene que concebirse como producto de contrapuestos, sino como identidad en verdad necesaria, absoluta y originaria de contrapuestos, es principio tanto de la imaginación productiva, de la unidad ciega, es decir, sumergida en la diferencia sin que se separe de ella, como también de la unidad que pone la diferencia como idéntica, pero que se distingue de los diferentes, es decir, del entendimiento; de donde se ve con claridad que las formas kantianas de la intuición y las formas del pensar no se distinguen como facultades aisladas particulares, como se las represen-

ta comúnmente. Una y la misma unidad sintética –y acabamos de determinar lo que ésta significa–, es el principio de la intuición y del entendimiento; el entendimiento es únicamente la potencia superior en la cual la identidad, que en la intuición está completamente sumergida en la multiplicidad, se constituye a la vez en sí misma como universalidad contrapuesta a la multiplicidad, con lo cual es potencia superior. Por ello Kant tiene toda la razón en llamar ciega a la intuición sin la forma; porque en la intuición no se da la oposición relativa, y por lo tanto tampoco la identidad relativa entre unidad y diferencia –identidad y oposición relativas en las cuales consiste el ver o la conciencia–, sino que la identidad se identifica totalmente con la diferencia, como en el imn.[f] Ahora bien, en cuanto que la intuición es sensible, es decir, en cuanto que la oposición no ha sido superada, como lo es en la intuición intelectual, sino que tiene que surgir como tal {16/17} en la intuición empírica, esa oposición se mantiene también en esa forma de estar sumergida, y así se separan las oposiciones como dos formas de intuición, una como identidad del pensar y otra como identidad del ser, como intuición del tiempo y del espacio. –De igual manera el concepto es vacío sin intuición; porque la unidad sintética únicamente es concepto en cuanto enlaza la diferencia de tal manera que ella misma se contraponga a esa diferencia en oposición relativa. El puro concepto aislado es la identidad vacía; sólo como a la vez relativamente idéntico con aquello a lo cual se contrapone,

f. La comparación procede de la física especulativa, para la cual un imn era la unidad inmediata de sus polos opuestos.

es concepto, y tiene un contenido únicamente por la multiplicidad de la intuición: intuición sensible A=B, concepto A} = (A=B).

En cuanto a la circunstancia capital de que la imaginación productiva es una verdadera idea especulativa, tanto en la forma del intuir sensible como del concebir la intuición o de la experiencia, podría parecer, debido a la expresión unidad sintética, que la identidad supone la antítesis y tuviera necesidad de la multiplicidad de la antítesis como de algo independiente de ella y que es por sí, de modo que la identidad sería posterior a la contraposición. Sin embargo esa unidad en Kant es sin contradicción la identidad absoluta y originaria de la autoconciencia, que pone *a priori* absolutamente desde sí el juicio, o mejor, que aparece como identidad de lo subjetivo y lo objetivo en la conciencia en cuanto juicio; esta unidad originaria de la apercepción se llama sintética precisamente por su bilateralidad, porque en ella lo contrapuesto es absolutamente uno. Cuando la síntesis absoluta, que es absoluta en la medida en que no es un agregado de multiplicidades amontonadas, ni se les añade como algo ajeno y posterior; cuando esa síntesis es reflexionada por separado y con respecto a sus opuestos, entonces uno de ellos es el yo vacío, el concepto, y el otro la multiplicidad, el cuerpo, la materia o lo que se quiera. Kant lo dice muy bien[4]: mediante el puro yo como simple representación no se da multiplicidad alguna. La verdadera unidad sintética o identidad racional sólo es aquella que es la relación de lo múltiple

4. *Crítica de la razón pura*, 2ª edición, 1787, pág. 135–B.135

con la vacía identidad, con el yo, desde la cual como síntesis originaria {17/18} vienen a separarse el yo como sujeto pensante y lo múltiple como cuerpo y mundo, –con lo cual el mismo Kant distingue entonces la abstracción del yo, o de la identidad del entendimiento, del verdadero yo como identidad absoluta, originariamente sintética, que es el principio.

Así respondió en verdad Kant su pregunta ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Son posibles mediante la absoluta identidad originaria de lo heterogéneo, desde la cual, como desde lo incondicionado, ella misma viene a separarse, en cuanto aparecen separados bajo la forma de un juicio el sujeto y el predicado, lo particular y lo universal. Lo racional o, como dice Kant, lo apriorístico de ese juicio, la absoluta identidad como concepto mediador, no se presenta sin embargo en el juicio sino en el raciocinio; en el juicio no es más que la *cópula* "es", algo carente de conciencia, y el juicio mismo no es sino la manifestación preponderante de la diferencia. Para el conocimiento lo racional está allí tan sumergido en la oposición, como lo está para la conciencia en general la identidad en el caso de la intuición. La *cópula* no es algo pensado, conocido, sino que expresa precisamente que lo racional no está siendo conocido; lo que se presenta y está en la conciencia es únicamente el producto como miembros de la oposición: sujeto y predicado; y únicamente ellos están puestos en la forma del juicio, no su unidad como objeto del pensar. En la intuición sensible no se contraponen el concepto y lo real. En el juicio, la identidad como lo universal se desprende de su inmersión en la diferencia, la que de esa manera aparece como lo particular, y se contrapone a ese estar

sumergida; pero la identidad racional de la identidad, como lo universal, y de lo particular, es en el juicio lo carente de conciencia, y el juicio mismo es el fenómeno de ello.

De toda la deducción trascendental, tanto de las formas de la intuición como de la categoría en general, no se entiende nada, si no se distingue del yo que es sujeto y es el que representa, y al que Kant llama únicamente el acompañante de todas las representaciones, aquello que Kant llama el poder de la unidad sintética originaria de la apercepción; y si no se reconoce esta imaginación como lo únicamente en sí, no como un término medio que viene a introducirse entre un sujeto absoluto existente y un mundo absoluto existente, sino como aquello {18/19} que es lo primero y originario, y de lo cual vienen a separarse tanto el yo subjetivo como el mundo objetivo, como fenómeno y producto necesariamente bipartido. Esta imaginación como la bilateral identidad originaria, que por un lado se vuelve sujeto en general y por el otro objeto, y que originariamente es ambos, no es otra cosa que la razón misma cuya idea fue determinada anteriormente, sólo que razón en cuanto se manifiesta en la esfera de la conciencia empírica. Que el en sí de la conciencia empírica es la razón misma, y que la imaginación productiva, tanto la que intuye como la que experimenta, no son facultades particulares distintas de la razón, y que esa imaginación productiva únicamente se llama entendimiento en cuanto las categorías, como las formas determinadas de la imaginación que experimenta, son puestas bajo la forma de lo infinito y son fijadas como conceptos, las cuales a su vez conforman en su esfera un sistema completo;

todo esto deberían entenderlo sobre todo aquellos que, cuando oyen hablar de imaginación, no piensan ni en el entendimiento, ni menos aún en la razón, sino únicamente en la irregularidad, en lo arbitrario y lo ficticio, y no pueden liberarse de la representación de una multiplicidad cualitativa de facultades y aptitudes del espíritu. En la filosofía de Kant se le atribuyeron más cosas a la imaginación productiva, porque se presentó su pura idea, en todo caso bastante confusa, a la manera de una potencia cualquiera y casi en la forma común de una facultad psicológica, aunque *a priori*; y Kant no entendió lo único *a priori*, ya sea de la sensibilidad, ya sea del entendimiento, o de lo que sea, como razón, sino únicamente bajo conceptos formales de universalidad y necesidad, y, como lo veremos luego, convirtió de nuevo lo verdaderamente *a priori* en una unidad pura, es decir, no originariamente sintética.

Ahora bien, una vez que se había colocado el en sí en la potencia de la imaginación, pero se había comprendido su duplicidad como duplicidad reflexionada, es decir, como juicio, y así también su identidad como entendimiento y categoría, por lo tanto como a la vez reflexionada y relativa, había entonces que reflexionar también sobre la identidad absoluta entre la identidad relativa, fijada como lo universal o como categoría, y la duplicidad relativa de lo universal y {19/20} de lo particular, y reconocer esa identidad absoluta como razón; sólo que la imaginación que es razón, al estar sumergida en la diferencia, es elevada como tal potencia únicamente a la forma de la infinitud y fijada como entendimiento, y esa identidad simplemente relativa se opone necesariamente a lo particular, es afectada

sin más por él como algo extraño y empírico, y lo en sí de ambos, la identidad de este entendimiento y de lo empírico, o lo *a priori* del juicio, no se hace presente, y la filosofía no avanza desde el juicio hasta el raciocinio *a priori,* desde reconocerlo como fenómeno de lo en sí hasta conocer lo en sí. Y por ello en la presentación kantiana el juicio absoluto del idealismo puede, y en esta potencia tiene que ser concebido de manera que lo múltiple de la sensibilidad, la conciencia empírica como intuición y como sensación, sea en sí algo deshilvanado, y el mundo algo que se desmorona por dentro, y que sólo por la bondad de la autoconciencia del hombre dotado de entendimiento adquiere cohesión y consistencia, sustancialidad, multiplicidad y hasta realidad y posibilidad, una determinación objetiva que el hombre contempla y proyecta fuera de sí. Así toda la deducción adquiere el muy comprensible sentido de que las cosas en sí y las sensaciones, –y con respecto a las sensaciones y a su realidad empírica no queda más qué pensar sino que la sensación proviene de las cosas en sí, ya que de ellas proviene sin más la incomprensible determinación de la conciencia empírica, y no pueden ser intuidas, ni tampoco conocidas; lo que en la experiencia es forma de la intuición, pertenece a la síntesis figurativa, y lo que es concepto pertenece a la síntesis intelectual; para las cosas en sí no queda otro órgano que la sensación: porque sólo ella no está fundamentada *a priori*, es decir, no está fundamentada en la facultad cognoscitiva del hombre para la cual únicamente se dan fenómenos–, de que las cosas en sí y las sensaciones carecen de determinación objetiva. La determinación objetiva de éstas es su unidad; pero esa unidad no es sino la

autoconciencia de un sujeto que tiene experiencias, y por lo tanto no es algo en verdad *a priori* y que sea en sí, como no lo es ninguna otra subjetividad.

Según esto, el idealismo crítico no consistiría sino en el saber formal de que el sujeto y las cosas o el no yo existen cada uno por sí, –el yo del yo pienso y {20/21} la cosa en sí, –no como si cada uno de ellos fuera puesto como sustancia, el uno como cosa del alma y el otro como cosa objetiva, sino que el yo del yo pienso es tan absoluto como la cosa en sí situada más allá de él, cada uno sin ninguna ulterior determinación categorial. La determinación objetiva únicamente entra en juego en la relación recíproca, y esa su identidad es la identidad formal que aparece como conexión causal, de tal manera que la cosa en sí se vuelve objeto en cuanto obtiene alguna determinación del sujeto activo, la cual es por ello una y precisamente la misma en ambos, pero por lo demás son completamente desiguales, como lo son el sol y la piedra con respecto al calor, cuando el sol calienta la piedra. La absoluta identidad del sujeto y el objeto se convirtió así en esa identidad formal, y el idealismo trascendental se convirtió en este idealismo formal o, mejor y más exactamente, psicológico.–

Cuando se efectúa la separación de sujeto y objeto, el juicio se presenta a su vez desdoblado en lo subjetivo y lo objetivo, como un pasaje de algo objetivo a otro, los cuales a su vez son puestos en relación de algo objetivo y algo subjetivo y de su identidad; y también como un pasaje de un fenómeno subjetivo a otro. Así el peso es lo objetivo, que como algo subjetivo o particular es el cuerpo, mientras que como algo objetivo o universal es el movimiento; o también lo subjetivo,

la imaginación, que como algo subjetivo o particular es el yo, mientras que como algo objetivo o universal es la experiencia.

Kant expuso estas relaciones del fenómeno como juicios, en cuanto a su aspecto objetivo, en el Sistema de los principios de la facultad de juzgar, y en la medida en que la identidad de lo que aparece heterogéneo en un tal juicio, por ejemplo, en cuanto que lo que es causa está unido necesariamente, es decir, absolutamente con lo causado y es por lo tanto identidad trascendental, se puede ver en ello verdadero idealismo. Pero todo este Sistema de los principios, como un entendimiento humano consciente, vuelve a colocarse de un lado como algo subjetivo, y entonces surge la pregunta: ¿qué relación tiene ese juicio, es decir, esa subjetividad del entendimiento, con la objetividad? Ambos son idénticos, pero formalmente idénticos, en cuanto que la heterogeneidad del fenómeno es dejada aquí de lado; la forma A se da como la misma en el {21/22} sujeto y en el objeto. Ella no está puesta a la vez de manera heterogénea, es decir, una vez como algo subjetivo y la otra como algo objetivo, una vez como unidad y la otra como multiplicidad, que es la única manera como puede conocerse la contraposición y el fenómeno; no está puesta una vez como punto y la otra como línea, como 1=2; sino que cuando lo subjetivo es punto, también lo objetivo es punto, y si lo subjetivo es línea, también es línea lo objetivo. Exactamente lo mismo es considerado una vez como representación y otra como cosa existente; el árbol como mi representación y como una cosa; el calor, la luz, el rojo, lo dulce, etc., como sensación y como la propiedad de una cosa; así como la categoría es puesta

una vez como relación de mi pensar y otra vez como relación de las cosas. Que tal diferencia como la que hemos presentado no sea más que aspectos diferentes de mi consideración subjetiva, y que esos aspectos a su vez no sean puestos objetivamente en contraposición como conocimiento del fenómeno, sino que aparezca esa identidad formal como lo principal; en eso consiste la esencia del idealismo formal o psicológico, que no conoce el *fenómeno* de lo Absoluto según la verdad *de ese fenómeno*, así como tampoco la absoluta identidad –completamente inseparables uno de otra–, y en el cual viene a caer constantemente la filosofía de Kant, pero sobre todo la de Fichte.–

Esa clase de identidad formal tiene inmediatamente frente a sí o a su lado una no identidad infinita, con la cual tiene que coaligarse de manera incomprensible; se presenta así por un lado el yo con su imaginación productiva, o más bien con su unidad sintética, que puesta así de manera aislada es unidad formal de lo múltiple, y junto a ella una infinitud de sensaciones o, si se quiere, de cosas en sí, –reino éste que, al carecer de categorías, no puede ser más que una masa informe, aunque también, según la Crítica de la facultad de juzgar, en cuanto reino de la bella naturaleza contiene dentro de sí determinaciones con respecto a las cuales la facultad de juzgar no puede ser determinante, sino reflexionante. Ahora bien, como la objetividad y la consistencia en general provienen únicamente de las categorías, pero este reino carece de categorías y sin embargo es para sí y para la reflexión, no se lo puede {22/23} representar sino como el rey de bronce del cuento,[g] al que una autoconciencia humana lo atraviesa

g. Goethe, *Das Märchen*, Jubiläumsausgabe, Bd. XVI, S. 299.

con las venas de la objetividad, de modo que se tiene de pie como una figura erguida, pero a la que el idealismo formal trascendental le succiona las venas de modo que se derrumba y se vuelve algo intermedio entre forma y masa, desagradable a la vista, –así, para el conocimiento de la naturaleza y sin las venas que le *inocula* la autoconciencia, no queda más que la sensación.

De esa manera entonces la objetividad de las categorías en la experiencia y la necesidad de esas relaciones se convierten de nuevo en algo contingente y subjetivo. Este entendimiento es entendimiento humano, una parte de la facultad cognoscitiva, entendimiento de un punto fijo de la egoidad. Las cosas, en cuanto son conocidas mediante el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí, lo cual es un resultado muy verdadero; pero la conclusión inmediata es que también un entendimiento que sólo conoce fenómenos y nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí. Sin embargo, contrariamente a esto, el entendimiento discursivo que así conoce se vuelve en sí y absoluto, se considera dogmáticamente el conocimiento de los fenómenos como la única manera de conocer, y se niega el conocimiento racional. Si las formas, mediante las cuales el objeto es, no son nada en sí, deben ser también nada en sí para una razón cognoscente; ahora bien, a Kant no parece haberle surgido nunca la menor duda de que el entendimiento era lo absoluto del espíritu humano, cuando el entendimiento es más bien la finitud de la razón humana fijada absolutamente e insuperable.–

En la tarea de *explicar* la comunicación del alma con el cuerpo, encuentra con razón Kant la dificultad (no

para explicar, sino para conocer) en la heterogeneidad presupuesta entre el alma y los objetos de los sentidos externos; pero si se tuviera en cuenta que las dos clases de objetos no se distinguen aquí intrínsecamente, sino sólo en cuanto que el uno *aparece externamente* con el otro, y que así aquello que subyace como cosa en sí al fenómeno de la materia *tal vez* no tendría por qué ser tan heterogéneo, entonces desaparecería la dificultad y no quedaría sino la de saber cómo es posible una comunión de sustancias (resultaba superfluo traer aquí a cuento esa dificultad); cuya solución *sin duda* se encuentra también fuera del {23/24} campo del conocimiento *humano*[5] —Se ve que, en razón de la querida humanidad y de su facultad de conocer, acontece el que Kant aprecie tan poco su propio pensamiento de que tal vez *en sí* aquellos no sean tan heterogéneos sino que lo sean únicamente en el fenómeno, y que considere ese pensamiento como la simple ocurrencia de un tal vez y no como algo racional.

Semejante idealismo formal, que de esa manera pone por un lado el punto absoluto de la egoidad y de su entendimiento, y por el otro absoluta multiplicidad o sensación, es un dualismo, y el aspecto idealista, por el cual reivindica para el sujeto ciertas relaciones que llama categorías, no es otra cosa que la expansión del Lockeanismo, el cual deja que los conceptos y las formas sean dados por el objeto y coloca en el sujeto únicamente al percibir *en general*, a un entendimiento universal; mientras que, por el contrario, este idealismo determina además al percibir como forma

5. *Crítica de la razón pura*, Conclusión de la solución del paralogismo psicológico: B427-429.

inmanente y con ello sin duda gana ya infinitamente, al llenarse con un contenido absolutamente la vacuidad del percibir o de la espontaneidad *a priori*, en cuanto que la determinación de la forma no es otra cosa que la identidad de contrapuestos, con lo cual el entendimiento *a priori* se vuelve a la vez *a posteriori*, al menos en general, –porque la aposterioridad no es otra cosa que la contraposición–, y se da así el concepto formal de razón, de ser *a priori* y *a posteriori*, idéntica y no idéntica, en una absoluta unidad, idea que se mantiene sin embargo como entendimiento y sólo su producto es conocido como un *juicio* sintético *a priori*. En este contexto el entendimiento, en la medida en que en él lo universal y lo particular se unifican, es una idea especulativa y tiene que serlo; porque la contraposición del juicio debe ser *a priori*, necesaria y universal, es decir, absolutamente idéntica. Sin embargo se queda en el deber ser; porque ese pensar es de nuevo un entendimiento, algo contrapuesto a la sensibilidad empírica. Toda la deducción es un análisis de la experiencia y un poner una antítesis absoluta y un dualismo.

Así pues, que el entendimiento sea algo subjetivo para el cual las cosas no son en sí sino únicamente fenómenos, tiene entonces un doble sentido: el muy correcto de que el entendimiento expresa tanto el {24/25} principio de la contraposición como la abstracción de la finitud; pero también el otro, según el cual esa finitud y el fenómeno son en el hombre algo absoluto, no el en sí de las cosas, sino el en sí de la razón cognoscente; como cualidad subjetiva del espíritu, el entendimiento debe ser absoluto. Pero con el simple hecho de ser puesto como algo subjetivo, se lo reconoce como algo no absoluto; hasta para el idea-

lismo formal tiene que ser indiferente si el entendimiento, necesario y conocido en las dimensiones de su forma, es puesto subjetiva u objetivamente. Si el entendimiento para sí debe ser considerado como la abstracción de la forma en la triplicidad de ésta, resulta igual considerarlo como entendimiento de la conciencia o también como entendimiento de la naturaleza, como forma de la inteligencia consciente o inconsciente, de modo que así como en el yo el entendimiento es pensado como intelectualizado, en la naturaleza es pensado como realizado. Si el entendimiento fuera sin más en sí, tendría en la naturaleza, en cuanto mundo entendible en y para sí por fuera del conocer propio del entendimiento, tanta realidad como la de un entendimiento que se pensara en la forma de la intelectualidad por fuera de la naturaleza, –la experiencia subjetivamente como el consciente sistema de la multiplicidad y del encadenamiento cósmico, y la experiencia objetivamente como ese mismo sistema sin la conciencia. Pero el mundo no es en sí nada porque un entendimiento consciente sea el que venga a otorgarle la forma, sino porque es Naturaleza, es decir, porque se halla por encima de la finitud y del entendimiento; así como el entendimiento consciente tampoco es nada en sí por ser entendimiento humano, sino porque es simplemente entendimiento, es decir, porque es en él mismo un ser absoluto de la oposición.

Por ello no debemos considerar que el mérito de Kant consista en haber clavado en la facultad cognoscitiva del hombre las formas, expresadas en las categorías, como el dardo de una finitud absoluta, sino más bien en haber puesto la idea de una verdadera aprioridad en forma de imaginación trascendental, así

como también en haber colocado en el entendimiento mismo el comienzo de la idea de razón, ya que tomó el pensar o la forma no subjetivamente sino en sí, no como algo carente de forma, como apercepción vacía, sino que concibió el pensar como entendimiento, como verdadera forma, a saber, como triplicidad. En esa triplicidad se encuentra depositado apenas el germen de lo especulativo, por el hecho de que en ella se encuentra a la vez juicio originario o dualidad,[h] y por lo tanto la {25/26} posibilidad de la aposterioridad misma, y de esa manera la aposterioridad deja de estar absolutamente contrapuesta al *a priori*, y por ello mismo el *a priori* deja también de ser identidad formal. Más adelante nos referiremos a la idea más pura de un entendimiento que es a la vez *a posteriori*, a la idea de la mediación absoluta de un entendimiento intuitivo.

Antes de mostrar cómo a Kant se le presentó muy bien esta idea de un entendimiento que es a la vez *a posteriori* o intuitivo y cómo la expresó, pero cómo la anuló de nuevo con plena conciencia, tenemos que considerar qué puede ser la razón que se niega a pasar a esa idea. En virtud de esa negación no le queda otro camino que la pura vacuidad de la identidad, que la razón contempla sin más en el juicio como el puro universal que es para sí mismo, es decir, como lo subjetivo, tal como se presenta en su estado de completa purificación de lo múltiple como pura unidad abstracta. El entendimiento humano es el encadenamiento de lo múltiple mediante la unidad de la autoconciencia; en el análisis se presenta lo subjetivo como actividad

h. Recordemos que, según su etimología, en alemán *Urteil* (juicio) significa partición (*Teil*) originaria (*Ur*).

encadenadora, que aun siendo espontaneidad, posee dimensiones que se muestran como categorías, y en esa medida esa espontaneidad es entendimiento. Ahora bien, la abstracción, tanto del contenido que esa actividad encadenadora tiene por su relación con lo empírico, como de su particularidad inmanente que se expresa en sus dimensiones, es decir, esa vacía unidad es la razón. El entendimiento es unidad de una experiencia posible, mientras que la unidad de la razón se refiere al entendimiento y a sus juicios. En esta determinación universal la razón se encuentra elevada en todo caso por encima de la esfera de la identidad relativa del entendimiento, y este carácter negativo permitiría concebirla como identidad absoluta; pero ella a su vez no fue elevada sino para que la idea especulativa, que se hace presente de la manera más viva en la imaginación y que ya en el entendimiento pierde su potencia, se hunda total y definitivamente en la razón como identidad formal. Considerar cómo hace Kant con todo derecho de esa unidad vacía un principio solamente regulativo y no constitutivo –porque ¿cómo podría lo carente de todo contenido constituir algo?–, y cómo la pone como lo incondicionado; considerar esto sólo tiene en sí interés, por una parte, en cuanto que para constituir esa vacuidad Kant polemiza contra la razón y arranca de nuevo de raíz lo racional, que era reconocido en el entendimiento y en la {26/27} deducción de éste como síntesis trascendental, sólo porque ahora no debería ser reconocido como producto y en su fenómeno en tanto que juicio, sino como razón; y por otra parte, tiene interés sobre todo considerar cómo esa unidad vacía tiene que volverse de nuevo constitutiva como razón práctica, engendrar

desde sí misma y otorgarse un contenido, y cómo además al final de cuentas se vuelve a colocar en su pureza la idea de la razón, pero se la aniquila una vez más y se la coloca como un allende absoluto en la irracionalidad de la fe y como algo vacío para el conocimiento; con lo cual la subjetividad, que había aparecido ya de manera aparentemente más ingenua en la presentación del entendimiento, se mantiene como absoluta y como principio.

Kant reconoce sin ambages y con frecuencia que la razón es mantenida como actividad sin dimensiones, como el puro concepto de la infinitud en contraposición frente a lo finito, y que, como algo absoluto en esa contraposición y por lo tanto como pura unidad sin intuición, es ella vacía dentro de sí; pero la contradicción inmediata que hay en ello consiste en que esa infinitud, que está simplemente condicionada por la abstracción de algo contrapuesto, y que no es simplemente nada fuera de esa oposición, es afirmada sin embargo a la vez como la absoluta espontaneidad y autonomía, –como libertad ella debe ser absoluta, aun cuando la esencia de esa libertad consista en no ser sino mediante algo contrapuesto. Esta contradicción, insuperable para este sistema y que lo destruye, se convierte en inconsecuencia real cuando esa necesidad absoluta tiene que otorgarse un contenido en cuanto razón práctica y desplegarse en forma de deberes. La razón teórica, que se hace ofrecer por el entendimiento la multiplicidad y sólo tiene que regularla, no aspira a ninguna dignidad autónoma, ni a la autogeneración del Hijo desde sí,[i] y tiene que ser abandonada a su

i. Alusión al dogma de la Trinidad, según el cual el Hijo es engendrado por el Padre.

propia vacuidad e indignidad, al ser capaz de resignarse a ese dualismo de una unidad racional pura y una multiplicidad del entendimiento, y al no sentir necesidad de un término medio y de un conocimiento inmanente. En lugar de extraer aquí plenamente de su fenómeno como entendimiento la idea racional, que aparece en la deducción de las categorías como identidad originaria de lo uno y lo múltiple, se establece en cambio ese fenómeno como permanente según uno de sus miembros, es decir, según la unidad, y con ello también según el otro, y la finitud se vuelve {27/28} absoluta. Es cierto que se presiente una vez más lo racional, y que se toma de Platón el término Idea, así como se reconocen como ideas la virtud y la belleza; pero esa razón no llega a poder producir una idea.

El *aspecto polémico* de esa razón no tiene otro interés en *sus paralogismos* que suprimir los conceptos del entendimiento que se predican del yo y elevar a éste de la esfera de la cosa y de las determinaciones objetivas finitas a la intelectualidad, allí no predicar del espíritu una determinada dimensión y una figura singular del entendimiento, sino transformar la forma abstracta misma de la finitud y el "yo pienso" en un punto intelectual absoluto, pero no en una mónada real existente en forma de sustancia, sino en una mónada intelectual o en una unidad intelectual fija, que está condicionada por una oposición infinita y es absoluta en esa finitud; de modo que el yo se convierta de una cosa perteneciente al alma en una intelectualidad cualitativa, en una unidad intelectual abstracta y como tal absoluta, y la anterior finitud dogmática y objetiva en una finitud dogmática subjetiva absoluta.

Las *antinomias matemáticas* consideran la aplicación

de la razón como simple negatividad a algo fijado por la reflexión, con lo cual se produce inmediatamente la infinitud empírica. Se pone A y a la vez no debe ser puesto: es puesto en cuanto permanece siendo lo que es; es suprimido en cuanto se pasa a otra cosa. Esta exigencia vacía de un otro y el ser absoluto de aquello para lo cual se exige un otro, dan lugar a esa infinitud empírica. Surge la antinomia, porque se pone tanto al ser otro como al ser, la contradicción en su absoluta insuperabilidad. Un lado de la antinomia tiene que consistir entonces en que se pone aquí al punto determinado; y la refutación, en que se pone al contrario, al ser otro, –y el otro lado de la antinomia es lo inverso. Si Kant reconoció que esta confrontación únicamente surge por y en la finitud, y que por lo tanto es una apariencia necesaria, por una parte no la resolvió, ya que no suprimió la finitud misma, sino que más bien, al convertir la confrontación en algo subjetivo, la dejó precisamente subsistir; {28/29} y, por otra parte, Kant sólo puede utilizar al idealismo transcendental como clave negativa para resolverla, en cuanto niega ambos lados de la antinomia como algo que sea en sí. Pero con ello no se conoce lo positivo de esta antinomia, su término medio; la razón aparece exclusivamente por su aspecto negativo en cuanto suprime la reflexión, pero no se hace presente ella misma en su figura propia. Sin embargo eso negativo sería ya suficiente para impedir al menos también para la razón práctica el *progreso infinito*; porque éste es precisamente la misma antinomia que el regreso infinito y solamente se da para y en la finitud. La razón práctica, que se refugia en ese progreso, y que en la libertad debe constituirse como absoluta, reconoce

precisamente por la infinitud de tal progreso su propia finitud y su ineptitud para hacerse valer como absoluta.

Por su parte la solución de las *antinomias dinámicas* no se queda en lo puramente negativo, sino que reconoce el dualismo absoluto de esta filosofía; suprime la confrontación haciéndola absoluta. Libertad y necesidad, mundo inteligible y sensible, necesidad absoluta y empírica, cuando son referidos recíprocamente producen una antinomia. La solución consiste en no referir esas oposiciones de esa manera insuficiente, sino en pensarlas como absolutamente heterogéneas y fuera de toda comunidad; y frente a la insuficiente e inconsistente relación de la libertad con la necesidad, del mundo inteligible con el sensible, la completa y pura separación entre ellos posee al menos el mérito de que se pone en toda su pureza su absoluta identidad. Sin embargo no fue con este propósito que su separación fue hecha por Kant con tal pureza, sino para que la separación fuera lo absoluto; pensados fuera por completo de toda comunidad, no se confrontan.

Lo que en esa pretendida solución de las antinomias se presenta simplemente como un pensamiento, a saber, que la libertad y la necesidad pueden separarse completamente, es puesto categóricamente en otra forma de la reflexión, a saber, en la famosa crítica de la teología especulativa, donde se afirma positivamente la absoluta contraposición entre la libertad en la forma de concepto y la necesidad en la de ser, y donde triunfa definitivamente la no filosofía sobre el horrible deslumbramiento de la filosofía precedente. El miope {29/30} entendimiento disfruta aquí, con plena autosuficiencia carente de cualquier sospecha, su triun-

fo sobre la razón, que es la absoluta identidad de la idea suprema y de la realidad absoluta. Kant se hizo este triunfo más brillante y más cómodo, al asumir aquello que suele llamarse la prueba ontológica de la existencia de Dios en la peor forma de la que es capaz, en aquella que le dieron Mendelssohn y otros, y que convierte la existencia en una propiedad, de modo que la identidad entre idea y realidad aparece como la suma de un concepto con otro; así como, por lo demás, Kant dio muestras de una completa ignorancia sobre los sistemas filosóficos y de carecer de un conocimiento de los mismos que fuera más allá de la información histórica, sobre todo cuando los refuta.

Después de haber sido pisoteada así completamente la razón y del consiguiente júbilo del entendimiento y de la finitud por haberse decretado como absolutos, la finitud, como la suprema abstracción de la subjetividad o de la finitud consciente, se presenta también en su forma positiva, y en esta se llama *razón práctica*. Cómo se presente el puro formalismo de este principio, la vacuidad con la contradicción de un contenido empírico, y cómo se construya en forma de sistema, lo mostraremos con más detalle en el desarrollo más completo y consecuente que alcanzará en Fichte la mutua integración de esa unidad vacía y de su opuesto.

(3. *La razón y el juicio reflexionante*)

Aquí nos queda aún por señalar el punto más interesante del Sistema kantiano, aquel donde reconoce una región intermedia entre lo múltiple empírico y la unidad abstracta absoluta, pero, una vez más, no una región para el conocimiento; sino que sólo se evo-

ca el aspecto de su fenómeno, pero no su fundamento, la razón, y se lo reconoce como pensamiento, pero se le niega toda realidad para el conocimiento.

En efecto, en la *facultad de juzgar reflexionante* encuentra Kant el término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de libertad, es decir, entre la multiplicidad objetiva determinada por conceptos, el entendimiento en general, y la pura abstracción del entendimiento, la región de la identidad de lo que es sujeto y predicado en el juicio absoluto, por encima de cuya esfera {30/31} no se habían elevado ni la filosofía teórica, ni tampoco la práctica. Ahora bien, para Kant esa identidad, la única que es verdadera y exclusiva razón, no es para la razón, sino únicamente para la facultad de juzgar reflexionante. En cuanto que aquí Kant reflexiona acerca de la razón en su realidad como intuición consciente de la belleza, y sobre la misma razón en cuanto intuición no consciente, es decir, sobre la organización, la idea de razón se encuentra expresada una y otra vez de manera más o menos formal. Para la forma ideal de la belleza presenta Kant[6] la idea de una imaginación de por sí legal, de una legalidad sin ley y de una libre concordancia de la imaginación con el entendimiento; las explicaciones sobre ello, por ejemplo, sobre una idea estética, que es aquella representación de la imaginación que da mucho que pensar sin que no obstante ningún concepto determinado le sea adecuado, y que por lo tanto no puede ser plenamente alcanzada ni hecha inteligible por lenguaje alguno[7], suenan muy empíricas, ya que

6. *Crítica de la facultad de juzgar*, prgf. 17.
7. *Idem*, prgf. 49, párrafo 3.

no se ve ni siquiera la sospecha de que nos encontremos en los terrenos de la razón.

Cuando Kant, para resolver la antinomia del gusto, acude a la razón como la clave del enigma, ésta no es allí más que la idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros, que no podría ser hecha más concebible; como si él mismo no hubiera dado un concepto de ello en la identidad de los conceptos de naturaleza y libertad. Según Kant, una idea estética no puede volverse conocimiento, porque es una intuición de la imaginación para la que no se puede encontrar nunca un concepto adecuado; y una idea de la razón no puede nunca volverse conocimiento, porque contiene un concepto de lo suprasensible, para el cual nunca podrá encontrarse una intuición adecuada, –aquella es una representación de la imaginación que no puede ser expuesta, y éste es un concepto de la razón que no puede ser demostrado.[8] Como si la idea estética no tuviera su exposición en la idea de la razón, y la idea de la razón no tuviera en la belleza aquello que Kant llama demostración, a saber, la representación del concepto en la intuición. Pero Kant exige precisamente aquello que fundamenta las antinomias matemáticas, a saber, una intuición tal para la {31/32} idea de la razón, que en ella se tenga la experiencia de la idea en forma yuxtapuesta como puramente finita y sensible, y a la vez también como suprasensible, que se la experimente como un más allá de la experiencia, pero no que se la intuya en la absoluta identidad de lo sensible y lo suprasensible, –y una exposición y un conocimiento de lo estético, en el cual lo estético fuera agotado por el entendimiento.

8. *Idem*, prgf. 57, anotación I.

Dado que en la belleza, en cuanto idea experimentada, o mejor, intuida, desaparece la forma de contraposición entre el intuir y el concepto, Kant entonces reconoce esa desaparición de la contraposición como algo negativo en el concepto de un suprasensible en general; pero no que en cuanto belleza lo suprasensible sea positivo e intuido, o, como dice Kant, dado a la experiencia, así como tampoco que lo suprasensible, el sustrato inteligible de la naturaleza fuera de nosotros y en nosotros, o la cosa en sí –como define Kant lo suprasensible–, sea conocido al menos de una manera superficial, en cuanto el principio de la belleza ha sido expuesto como identidad de los conceptos de naturaleza y libertad; y aún menos que se deba exclusivamente a la oposición inmutable de lo suprasensible y lo sensible, asentada de una vez por todas como fundamento, el que lo suprasensible no sea puesto ni como cognoscible, ni como intuible. Al mantenerse así lo racional, en cuanto suprasensible y absolutamente negativo, en esa inconmovible oposición tanto contra la intuición, como contra el conocimiento racional, lo estético adquiere una relación con la facultad de juzgar y con una subjetividad para la cual lo suprasensible es principio de una adecuación teleológica de la naturaleza a nuestra facultad cognoscitiva, pero la intuición de lo estético no se presenta para la idea y el conocimiento, así como tampoco su idea para la intuición. Así pues, de lo suprasensible en cuanto que es principio de lo estético no se viene a saber nada, y lo bello viene a ser algo que se refiere exclusivamente a la facultad humana de conocer y al juego armonioso de sus múltiples fuerzas, siendo así algo simplemente finito y subjetivo.

La reflexión sobre el aspecto objetivo, en la crítica a la facultad teleológica de juzgar, a saber, sobre la no consciente intuición de la realidad de la razón o sobre la naturaleza orgánica, expresa de manera más determinada la idea de razón, que en el concepto anterior de un juego armonioso de fuerzas cognoscitivas, a saber, en la idea de un entendimiento que intuye, para el cual posibilidad y realidad son uno, y para el cual conceptos {32/33} (que se refieren *únicamente* a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos dan algo sin que por ello nos lo hagan conocer como objeto) desaparecen por igual, –de un entendimiento intuitivo que no va de lo universal a lo particular y de allí a lo singular (mediante conceptos), y para el cual no es *contingente* la concordancia de la naturaleza en sus productos, según leyes *particulares*, con el entendimiento; en el cual, en cuanto entendimiento arquetipo, la posibilidad de las partes, etc., conforme a la constitución y enlace de las mismas, dependen del todo.[9] Kant reconoce a la vez que nos vemos necesariamente inducidos a esa idea; y la *idea* de ese *entendimiento intuitivo* prototipo no es en el fondo otra que *la misma idea de la imaginación trascendental* que consideramos antes. Porque ella es actividad intuitiva, y a la vez su unidad interna no es otra que la unidad del entendimiento mismo, la categoría sumergida en la extensión, que viene a ser entendimiento y categoría sólo en cuanto se separa de la extensión; así pues, la imaginación trascendental es ella misma entendimiento que intuye.

A pesar de la necesidad de esta idea, idea que

9. *Idem*, prgf. 77.

aparece aquí sólo como pensamiento, no se le puede sin embargo predicar realidad, sino que tenemos que mantenernos de una vez por todas en que lo universal y lo particular son con inevitable necesidad dos cosas distintas, y que el entendimiento es para los conceptos y la intuición sensible para los objetos, –dos asuntos completamente heterogéneos. La idea es algo simplemente necesario y sin embargo problemático; lo único que se le tiene que reconocer a nuestra facultad cognoscitiva es la forma de su manifestación en el ejercicio (como lo llama Kant), en el cual se distinguen posibilidad y realidad. Esta su manifestación es una esencia absoluta, el en sí del conocer, –como si no fuera también un ejercicio de la facultad cognoscitiva cuando la piensa como una idea necesaria y reconoce un entendimiento para el que posibilidad y realidad no están separadas, en el cual lo universal y lo particular son uno, cuya espontaneidad es a la vez intuitiva. Kant no tiene otra razón que la simple experiencia y la psicología empírica, para decir que la facultad cognoscitiva {33/34} del hombre consiste esencialmente en lo que aparece, a saber, en avanzar de lo universal a lo particular y en devolverse de lo particular a lo universal; pero en cuanto que él mismo piensa en un entendimiento intuitivo y se ve conducido a ello como a una idea absolutamente necesaria, plantea él mismo la experiencia contraria, de pensar un entendimiento no discursivo, y muestra que su facultad cognoscitiva no solamente conoce el fenómeno y la separación de lo posible y lo real en el fenómeno, sino también la razón y el en sí. Kant tuvo aquí ante sí ambas cosas: la idea de una razón en la cual posibilidad y realidad son absolutamente idénticas, y el fenómeno de esa misma

idea como facultad cognoscitiva, en la cual están separadas; encontró en la experiencia de su pensar ambos pensamientos: sin embargo, al escoger entre ambos, su naturaleza despreció la necesidad de pensar lo racional, de pensar una espontaneidad intuitiva, y optó simplemente por el fenómeno.–

Él reconoce que *en y para sí* es posible que el mecanismo de la Naturaleza, la relación causal, y el tecnicismo teleológico de esa misma Naturaleza sean una misma cosa, es decir, que ella no esté determinada por una idea que se le contrapone, sino que aquello que de acuerdo con el mecanismo aparece como absolutamente separado en una conexión empírica de necesidad, lo uno como causa y lo otro como efecto, se halle conectado en una originaria identidad como lo primero y de manera absoluta. A pesar de que Kant no tiene esto por imposible y es por lo tanto una manera de considerarlo, se queda sin embargo en la otra manera de considerarlo, según la cual se los separa simplemente y el que los conoce es igualmente una facultad cognoscitiva simplemente casual, absolutamente finita y subjetiva, a la que llama facultad cognoscitiva humana, y declara trascendente al conocimiento racional, para el cual el organismo como razón real es el principio superior de la Naturaleza y la identidad de lo universal y lo particular. Reconoce entonces también en el Spinozismo un idealismo de las causas finales, en el sentido de que *Spinoza* habría querido quitarle toda realidad a la idea de las causas finales y habría dado como razón explicativa del encadenamiento teleológico de las cosas de la Naturaleza –que él no niega–, únicamente la unidad del sujeto en el que todas inhieren; y que habría erigido

como principio simplemente una unidad abstracta (como aquella que Kant llama razón) y {34/35} ontológica (lo cual debe significar del entendimiento), ya que ciertamente la simple representación de la unidad del sustrato no podría producir ni siquiera la idea de una adecuación teleológica, así ésta no fuera intencional.[10] Si Kant con ocasión de la unidad spinozista no hubiera pensado en su unidad del entendimiento, que para él se llama razón teórica y práctica, sino en su idea de la unidad de un entendimiento intuitivo, como aquel en el cual concepto e intuición, posibilidad y realidad son uno, entonces hubiera tenido que tomar la unidad spinozista no como abstracta y carente de adecuación teleológica, es decir, de un encadenamiento absoluto de las cosas, sino como la unidad absolutamente inteligible y en sí orgánica, y hubiera reconocido así inmediatamente como racional esa unidad orgánica, la finalidad de la Naturaleza que él concibe como el estar determinadas las partes por el todo, como identidad de la causa y el efecto. Pero esa unidad verdadera, la unidad orgánica de un entendimiento intuitivo, de una vez por todas no debe ser pensada; no es la razón la que debe aquí conocer, sino que debe reflexionarse con la facultad de juzgar, cuyo principio debe ser pensar *como si* un entendimiento que tuviera conciencia determinara a la Naturaleza. Kant reconoce muy bien que esto no es una afirmación objetiva, sino algo subjetivo, pero esa subjetividad y finitud de las máximas debe mantenerse como conocimiento absoluto. *En sí* no es imposible que el mecanismo coincida con la adecuación

10. *Idem*, prgf. 72.

teleológica de la Naturaleza; pero *para nosotros los hombres* es imposible, ya que para conocer esa coincidencia serían necesarios una intuición distinta de la sensible y un determinado conocimiento del sustrato inteligible de la Naturaleza, desde el cual pudiera darse razón del mecanismo de los fenómenos según leyes particulares, –todo lo cual sobrepasa por completo nuestra facultad.[11]

A pesar de que Kant mismo reconoció en la belleza una intuición distinta de la sensible y de que, en cuanto que señaló el sustrato de la Naturaleza como inteligible, lo reconoció como racional y como idéntico con toda razón, así como reconoció también como conocimiento subjetivo finito y como conocimiento según el fenómeno a aquel en el cual se separan concepto e intuición, sin embargo {35/36} hay que mantenerse absolutamente en este conocimiento finito; a pesar de que la facultad cognoscitiva es capaz de la idea y de lo racional, sin embargo no hay que conocer de acuerdo con ellos, sino tenerla únicamente por absoluta cuando conoce de manera finita tanto lo orgánico como a sí misma. Así como el aspecto verdaderamente especulativo de la filosofía de Kant únicamente puede consistir en que la idea haya sido pensada y expresada de manera tan determinada, y así como sólo resulta interesante seguir ese aspecto de su filosofía, tanto más duro resulta ver, no sólo que lo racional vuelva a enredarse, sino que se pervierta con plena conciencia la Idea suprema, y que se eleve por encima de ella a la reflexión y al conocer finito.

11. *Idem*, prgf. 78.

De esta exposición resulta, en pocas palabras, el saber trascendental en esa filosofía, el cual se convierte él mismo en un saber formal, una vez que la deducción de las categorías, partiendo de la idea orgánica de la imaginación productiva, se pierde en la relación mecánica de una unidad de la autoconciencia opuesta a la multiplicidad empírica, a la cual determina o sobre la cual reflexiona. A esa unidad de la autoconciencia, que es a la vez la unidad objetiva, la categoría, identidad formal, –a esa unidad tiene que añadírsele, de manera incomprensible y como algo extraño, un *plus* de lo empírico que no es determinado por esa identidad, y ese añadir un B a la pura egoidad se llama experiencia; o, cuando se pone B como lo primero, el que A se le añada a B se llama obrar racional, un A: A+B. El A en A+B es la unidad objetiva de la autoconciencia, el B es lo empírico, el contenido de la experiencia, que en cuanto múltiple es conectado mediante la unidad A; pero para A, B es algo extraño, algo que no está contenido en A, mientras que el *plus* mismo, la conexión entre el que conecta y eso múltiple, es lo inconcebible. Este *plus* había sido reconocido racionalmente como imaginación productiva; pero en cuanto que esa imaginación productiva es propiedad exclusiva del sujeto, del hombre y de su entendimiento, abandona su papel mediador, gracias al cual ella es lo que es, y se vuelve algo subjetivo. Resulta indiferente representarse ese saber formal como un saber que avanza siguiendo el hilo de la identidad o de la conexión causal. Porque el A como lo universal, en la medida en que es puesto como contrapuesto a (A+B), que es lo particular, es {36/37} la causa; o, si se reflexiona en que en ambos hay la

misma y única A que como concepto se conecta con lo particular, entonces esa relación causal aparece como relación de identidad por el aspecto en que la causa se conecta con el efecto, es decir, por el cual es causa, pero a ese aspecto se le añade algo otro. Y resulta exactamente lo mismo decir que la conexión causal pertenece completamente al juicio analítico, o que en ella se pasa a lo absolutamente contrapuesto.

Así, este saber formal tiene en general la figura de que a su identidad formal se contrapone absolutamente una multiplicidad; a la identidad formal en cuanto está siendo en sí, a saber, en cuanto libertad, razón práctica, autonomía, ley, idea práctica, etc., se le contrapone absolutamente la necesidad, inclinaciones e impulsos, heteronomía, naturaleza, etc. La relación posible entre ambos es la imperfecta relación dentro de los límites de una contraposición absoluta: que el lado múltiple sea determinado por la unidad, así como que la vacuidad de la identidad llegue a llenarse con lo múltiple, cada uno de los cuales, sea activo o pasivo, se añade al otro de manera formal como algo extraño. En cuanto que este saber formal mantiene la oposición en toda su absolutez en las precarias identidades que produce, y carece del término medio, de la razón, ya que cada uno de los miembros debe ser absoluto tal como se encuentra en la oposición, entonces ese término medio y el aniquilamiento de los extremos, así como de la finitud, son un absoluto más allá. Se reconoce que esa oposición presupone necesariamente un término medio, así como que en ese término medio tienen que aniquilarse la oposición y su contenido; pero lo que se le asigna a una fe no es la verdadera y efectiva aniquilación, sino sólo el reconocimiento de

que lo finito *debería* ser suprimido, y no es tampoco el verdadero término medio, sino sólo el reconocimiento de que *debería* darse una razón; fe cuyo contenido es entonces vacío, porque fuera de ella tiene que mantenerse aquella oposición cuya absoluta identidad debería constituir su contenido; y contenido que, si tuviéramos que expresarlo positivamente, sería la carencia misma de razón, ya que es un más allá absolutamente impensado, desconocido e inconcebible.

(4. *La razón especulativa y la fe práctica*)

Si a la fe práctica de la filosofía kantiana (es decir a la fe en Dios, –porque la exposición {37/38} que hace Kant de la fe práctica en la inmortalidad carece de todos aquellos aspectos que la harían digna de una consideración filosófica), le quitáramos algo de la vestimenta popular y no filosófica que la cubre, en ella no se expresaría otra cosa sino la idea de que la razón posee a la vez realidad absoluta, de que en esa idea se supera toda oposición entre libertad y necesidad, de que el pensar infinito es a la vez realidad absoluta, es decir, la identidad absoluta del pensar y del ser. Ahora bien, esta idea no es otra que aquella a la que el argumento ontológico y toda verdadera filosofía reconocen como la primera y única, así como la única verdadera y filosófica. Es cierto que Kant volvió a fundir una vez más lo especulativo de esa idea en la forma humana según la cual la moralidad y la felicidad armonizan y, si a esa armonía se la convierte a su vez en pensamiento y éste es llamado el bien supremo en el mundo, que entonces ese pensamiento está realizado; –¡qué moralidad y felicidad tan detestables! Que la razón, tal como actúa en lo finito, y la Naturaleza,

tal como se encuentra en lo finito, no logren otorgarse nada mejor que esa fe práctica. Esa fe es precisamente todo lo que necesita la absoluta inmersión en la empiria; porque le deja a la empiria tanto la finitud de su pensar y actuar, como la finitud de su goce. Si la razón llegara a ver y a saber que la razón y la Naturaleza armonizan absolutamente, y que dentro de sí son felices, tendría entonces que reconocer que su detestable moralidad, que no armoniza con la felicidad, y su detestable felicidad, que no armoniza con la moralidad, son nada; pero lo que importa es que ambas sean algo, y algo elevado y absoluto. Pero con ello esa moralidad ultraja a la Naturaleza y al espíritu de ésta; como si la organización de la Naturaleza no hubiera sido hecha racionalmente y en cambio la Naturaleza, en su miseria, para la cual ciertamente el espíritu del universo no se organizó, fuera en sí y eterna; y con ello llega a creer que se justifica y que la honra, en cuanto que se representa ciertamente en la fe la realidad de la razón, pero no como algo que tenga ser absoluto. Porque si la realidad absoluta de la razón poseyera la verdadera certeza, entonces lo finito y el ser limitado, así como aquella moralidad, no podrían tener ni certeza, ni verdad. {38 / 39}

Pero tampoco debe pasarse por alto que Kant, con sus postulados, se mantiene dentro de sus límites verdaderos y correctos, límites que Fichte no respeta. Porque según el mismo Kant, los postulados y la fe en ellos son algo subjetivo; sólo queda la cuestión de saber cómo se toma eso subjetivo. ¿Acaso la identidad del pensar infinito y del ser, de la razón y de su realidad es algo subjetivo? ¿O lo es únicamente la postulación y la fe en esa identidad? ¿El contenido, o la forma de

los postulados? No puede ser el contenido, porque su contenido negativo es precisamente la supresión inmediata de todo lo subjetivo; entonces es la forma, es decir, es algo subjetivo y contingente que la idea sea sólo algo subjetivo: en sí no debe darse ninguna postulación, ningún deber ser y ninguna fe, y postular la realidad absoluta de la idea suprema es irracional. Fichte no reconoció esa subjetividad de la postulación, de la fe y del deber ser, sino que para él eso es el en sí. Aunque Kant reconoce por el contrario que el postular, el deber ser y el creer sólo son algo subjetivo y finito, hay sin embargo que quedarse en ellos, así como en aquella moralidad; y precisamente lo que recoge el aplauso general es que tengamos que quedarnos allí, es decir, lo malo en sí del asunto, a saber, la forma de la postulación.

Este carácter de la filosofía de Kant, que el saber sea formal y que la razón como una pura negatividad sea un más allá absoluto, que como más allá y como negatividad esté condicionada por el más acá y la positividad, –que la infinitud y la finitud, ambas con su contraposición, sean igualmente absolutas, he ahí el carácter general de las filosofías de la reflexión de las que estamos hablando. La forma como se presenta la filosofía kantiana, y el despliegue instructivo y culto que tiene, así como la verdad dentro de los límites que ella traza no solamente para sí misma, sino para la razón en general, sin descontar el aspecto interesante desde el cual llega a ideas en verdad especulativas pero como ocurrencias y simples pensamientos irreales, es lo que la caracteriza, de modo que ella expone su absoluta subjetividad en forma objetiva, es decir, como concepto y ley, –y la subjetividad sólo gracias a

su pureza es capaz de pasar a su contrario, a la objetividad–, con lo cual por ambos lados de la reflexión, por lo finito {39/40} y por lo infinito, eleva lo infinito por sobre lo finito y al menos en ello hace valer lo formal de la razón. Su idea suprema es la completa vacuidad de la subjetividad o la pureza del concepto infinito, que es puesto a la vez en la esfera del entendimiento como lo objetivo, pero aquí con dimensiones de categoría, mientras que en el lado práctico aparece como *ley objetiva*. En medio de ambos lados, el uno afectado de finitud y el otro como pura infinitud, se encuentra puesta la identidad de lo finito y lo infinito de nuevo sólo bajo la forma de lo infinito como concepto, y la verdadera idea sigue siendo una máxima absolutamente subjetiva, en parte para el reflexionar y en parte para el creer; pero en cambio esa verdadera idea no se da para el término medio que son el conocer y la razón.

B. FILOSOFÍA DE JACOBI

La *Filosofía de Jacobi* tiene en común con la de Kant la finitud absoluta, en forma ideal como saber formal y en forma real como un absoluto empirismo, –y la integración de ambas mediante una fe que pone un más allá absoluto. Ahora bien, dentro de esa esfera común, ella constituye el polo opuesto a la filosofía kantiana, en la cual la finitud y la subjetividad poseen la forma objetiva del concepto; la de Jacobi, por el contrario, convierte la subjetividad de manera completamente subjetiva en individualidad. Ese subjetivo de lo subjetivo adquiere a su vez como tal una vida interior y parece con ello volverse apto para la belleza del sentimiento.

(1. *Formalismo del saber y realismo de la fe)*

Consideraremos en primer lugar la subjetividad del saber, cuyo aspecto formal Jacobi reconoce inmediatamente con plena conciencia y en su abstracción, y lo expone en su pureza; así como afirma de manera positiva el saber sólo en esa forma y niega la objetividad de la razón en el saber, así también, cuando entra en polémica, hace valer ese saber y con él ataca la ciencia de la razón.

Que Jacobi en definitiva únicamente conozca el saber formal, la identidad del entendimiento cuyo con-

tenido es llenado por {40/41} la empiria, un pensar al cual se le añade la realidad de manera inconcebible, este es uno de los pocos puntos, o mejor, el único punto sobre el cual la filosofía de Jacobi es objetiva y pertenece a la ciencia; y este punto es presentado en conceptos claros. Mi filosofía, dice Jacobi (*David Hume*, Prefacio pág. V)[12], restringe la razón, considerada por sí sola, a la exclusiva facultad de percibir claramente relaciones, es decir, de formar *el principio de contradicción* y de juzgar de acuerdo con él; debo sin embargo reconocer que sólo la afirmación de proposiciones puramente idénticas es apodíctica y conlleva una certeza absoluta. Así mismo (*Cartas sobre Spinoza*, pág. 215 y sigs.)[13]: La convicción por razones es una certeza de segunda mano (la primera mano es la fe, de la que trataremos luego). Las razones sólo son marcas *de la semejanza* con una cosa de la que estamos ciertos (a saber, por la fe); la convicción que suscitan brota de la *comparación* y nunca puede ser rigurosamente segura y perfecta. Una de las cinco tesis (*Ibid.*, pág. 225) del concepto global de sus afirmaciones es: Solamente podemos demostrar *semejanzas*, –porque la demostración es un ir avanzando con proposiciones idénticas–, y cada prueba supone algo ya probado, cuyo principio es únicamente revelación[14], véase pág. 421[15]: "La tarea de la razón en general es hacer enlaces progresivamente, y su tarea *especulativa* es hacer enlaces según leyes de necesidad conocidas. Ahora

12. *Jacobis Werke*, Bd. II.
13. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 210.
14. *Ibid.*, S. 223.
15. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 150-151.

bien, la *indeterminación esencial del lenguaje humano* y de la designación, así como *lo mudable de las figuras sensibles,* permite casi siempre que esas proposiciones obtengan una *apariencia externa,* como si expresaran algo más que el simple: *quidquid est, illud est* (lo que es, eso es); algo más que un simple hecho, que ha sido percibido, observado, comparado, vuelto a reconocer y enlazado con otros conceptos." Ver también pág. 238, así como *David Hume,* pág. 94.

La contrapartida necesaria al principio de identidad es el principio de razón, ya sea que con este se entienda el principio de {41/42} razón como tal, o el principio de causa y efecto, o la unión de ambos, de acuerdo con las distinciones que hace Jacobi (*Cartas sobre Spinoza,* pág. 415)[16] ; y con respecto a la materia, ya sea que se lo considere en cuanto pasa de unos conceptos a otros, o del concepto a su realidad, o de unas realidades objetivas a otras.

La antigua cultura filosófica plasmó en la fórmula del principio de razón suficiente[j] el testimonio de sus esfuerzos racionales; y sus vacilaciones entre razón y reflexión, así como su paso a esta segunda se expresan muy acertadamente en la distinción que establece Jacobi entre el principio como principio lógico de razón suficiente y como relación causal, y con la cual abre el camino tanto para entender la filosofía, como para combatirla; camino que nos proponemos recorrer. Jacobi reconoce en el principio de razón suficien-

---

16. *Ibid.*, S. 114-147.

j. En alemán *Satz des Grundes* (Proposición del fundamento o de la razón) es el término para referirse al "Principio de razón suficiente". *Grund*: fundamento, fondo o razón.

te su significado como principio del conocimiento racional: *totum parte prius esse necesse est* (es necesario que el todo tenga prioridad sobre la parte) (*D. Hume*, pág. 94)[17], o que el singular únicamente está determinado como un todo; ello tiene su realidad sólo en la identidad absoluta que, en cuanto se pone en ella lo distinguible, es totalidad absoluta. En un sentido, dice Jacobi, el *totum parte prius esse necesse est* no es otra cosa que *idem est idem* (lo mismo es lo mismo), pero en otro sentido no, y de aquí, de que estos dos sentidos esencialmente distintos tengan que ser mantenidos absolutamente aparte, comienza sin más ese dogmatismo de la razón suficiente. Porque Jacobi entiende el principio de razón suficiente como puro principio de contradicción y en este sentido lo llama lógico, --como unidad abstracta a la cual resulta necesario que lo diferente se le añada como algo empírico; y distingue una relación causal, en la cual se reflexiona sobre algo heterogéneo, que se adiciona a la identidad del concepto y es algo empíricamente dado, y considera la relación causal, de acuerdo con esta peculiaridad, como un concepto de experiencia. La manera como lo expone (*D. Hume,* pág. 99, y sigs.)[18] y a la cual remite (*Cartas sobre Spinoza,* pág. 415*)*, es un notable ejemplo del empirismo de Locke y de Hume, adobado con una dosis no menos estridente del dogmatismo analizador alemán, peor que el estilo de Mendelssohn, {42/43} por cuya liberación o el mundo nunca le agradecerá suficientemente a los dioses, y además a Kant.

Porque Jacobi echa de menos las partes en el prin-

17. *Jacobis Werke*, Bd. II, S. 193.
18. *Jacobis Werke*, Bd. II, S. 199f.

cipio de razón suficiente y en la totalidad, y tiene que ir a buscarlas en alguna parte fuera del todo. O, como él lo concibe, todas las partes se han unido ya en un todo realmente y se hallan en él; pero ese conocimiento intuitivo de las partes a partir del todo es sólo *algo subjetivo* e imperfecto, *porque* le falta el devenir objetivo y la sucesión, en virtud de lo cual hay que añadirle a la totalidad la relación causal. Escuchemos entonces la deducción de, como dice Jacobi, la absoluta necesidad del concepto de causa y efecto y de sucesión (*D. Hume,* pág. 111 y sigs.)[19] en la siguiente lista de proposiciones:

"*Para nuestra conciencia humana*, y puedo sin más añadir, para la conciencia de cualquier ente finito, además de la cosa sentiente es necesaria una cosa real que sea sentida.

"Donde dos entes creados, mutuamente externos, se encuentran entre sí en una relación tal que el uno actúa sobre el otro, allí hay un ente extenso.

"Sentimos la multiplicidad de nuestro ser enlazada en una unidad pura a la que llamamos nuestro yo. Lo inseparable en un ente determina su individualidad o lo convierte en un todo real. Algo en cierta forma análogo a la individualidad lo percibimos en la extensión corporal como tal, en cuanto que el ente extenso como tal no puede ser partido, sino que por todas partes presenta a la vista la misma unidad que enlaza dentro de sí de manera inseparable una multiplicidad.

"Cuando los individuos poseen también la facultad de actuar fuera de sí, para que el efecto se siga tienen que contactar otros entes mediata o inmediatamente.

19. *Ibid.*, S. 208f.

"A la consecuencia inmediata de la impenetrabilidad en el contacto la llamamos resistencia. Por lo tanto, donde hay contacto, allí hay impenetrabilidad por ambas partes, y por lo mismo también resistencia, acción y reacción; *ambas son la fuente de lo sucesivo y del tiempo*, de su representación." {43/44}

Partiendo entonces del presupuesto de que se dan entes singulares manifiestos por sí mismos que se encuentran en comunidad, se ha dado esa deducción de los conceptos de extensión, de causa y efecto, y de sucesión, o la deducción del ser absoluto de la finitud; con lo cual a la vez se concluye que estos conceptos tienen que ser comunes a todos los entes finitos manifiestos por sí mismos, y que tienen también *en las cosas en sí* su objeto independiente del concepto, y por lo tanto un verdadero significado objetivo.

"Así pues, tales conceptos, que en cada experiencia tienen que darse completamente y de tal manera como lo primero, que sin su objetividad no sería posible ningún objeto de un concepto y sin su concepto no sería posible absolutamente ningún conocimiento, se llaman simplemente conceptos universales o necesarios, y los juicios y raciocinios que brotan de ellos se llaman *conocimientos a priori*."—

Vemos que esta deducción debía referirse a la relación causal en toda su amplitud y ofrecer algo más concluyente que la deducción kantiana. Pero esta deducción de Jacobi merece tan poco el nombre de deducción, que ni siquiera puede ser llamada un análisis vulgar de lo presupuesto, a saber, del concepto de comunidad de cosas singulares. Se presupone ya algo sacado sin más del más vulgar empirismo, ante lo cual se llena de espanto toda especulación, a saber, el ser

absoluto de una conciencia humana, de una cosa sentiente y de una cosa sentida, así como de su comunidad; mediante conceptos intermedios superfluos se lo analiza finalmente como acción y reacción, y *esto* es –aquí se acaba el análisis–, la *fuente* de lo sucesivo. No se ve para qué sirva semejante muestra de habilidad; porque ya con la asunción absoluta y sin análisis de una cosa sentiente y de una cosa sentida queda derrotada cualquier filosofía. Vale la pena señalar la diferencia del presupuesto y su resultado con respecto al resultado de la deducción kantiana de la categoría: según Kant todos esos conceptos de causa y efecto, sucesión, etc., están restringidos exclusivamente el fenómeno; las cosas en las cuales esas formas son objetivas, así como un conocimiento de tales objetos no es simplemente nada *en sí*. El en sí y la {44/45} razón son elevados simplemente por encima de esas formas de la finitud y mantenidos apartados de tales formas, –un resultado con el cual le cabe a Kant el mérito inmortal de haber dado comienzo sin más a una filosofía. Pero precisamente en esa nada de la finitud es donde Jacobi ve un en sí absoluto, y con esas armas de ensueño ataca la lucidez de Spinoza.

Si antes atribuimos la imperfección de la aniquilación kantiana del entendimiento a que con sus formas lo convertía sin duda en algo subjetivo, pero en esa figura también en algo positivo y absoluto, Jacobi por el contrario, después de haber deducido tan felizmente acción y reacción, sucesión, tiempo, etc., de la comunidad de cosas finitas, encuentra que, "para que esos conceptos fundamentales y esos juicios se mantengan independientes de la experiencia, no es necesario convertirlos en prejuicios del entendimiento de

los cuales tenemos que ser curados en cuanto aprendemos que no se refieren a nada en sí, y que por lo tanto carecen de toda significación objetiva verdadera; porque los conceptos fundamentales y los juicios no pierden nada de su universalidad, ni de su necesidad, si son tomados de aquello que tiene que ser común a todas las experiencias y encontrarse en su fundamento. Ganan más bien un grado muy superior de universalidad incondicionada" (¿tiene grados lo incondicionado?), "cuando no valen únicamente para el hombre y su peculiar sensibilidad, sino que pueden ser deducidos de la esencia y de la comunidad de cosas singulares. –Pero si nuestros sentidos no nos enseñan nada sobre la constitución de las cosas, nada de sus mutuas relaciones y conexiones, y ni siquiera que se encuentren realmente en el entendimiento trascendental, y si nuestro entendimiento se refiere exclusivamente a una sensibilidad que no presenta *absolutamente nada de las cosas mismas* y que en lo objetivo es totalmente vacía, para otorgarle a intuiciones completamente subjetivas formas completamente subjetivas de acuerdo con reglas completamente subjetivas, entonces yo soy todo y fuera de mí propiamente no hay nada. Y yo, mi todo, al fin de cuentas tampoco soy sino el vacío espectro de algo, la forma de una forma, un fantasma. Semejante sistema extirpa de raíz toda pretensión de conocer la verdad y deja para los objetos más importantes sólo una {45/46} fe tan ciega y totalmente vacía de conocimiento, como no se les había exigido hasta ahora a los hombres."–

Hay que distinguir aquí muy bien que la fe vacía de conocimiento se debe sólo a que Kant desconoce lo racional como tal, pero no a su gran teoría *de que el*

entendimiento no conoce nada en sí. Por el contrario, aquello con lo cual Jacobi enriquece el conocimiento son cosas tales como el ser absoluto de las cosas finitas y de su comunidad, del tiempo y de la sucesión, y del encadenamiento causal, que tienen también (*Hume*, pág. 119) en las *cosas en sí* su objeto independiente del concepto. Pero que tales absolutos de la finitud objetiva sean negados y reconocidos como nada en sí, y que por consiguiente también la finitud objetiva, el yo sensible y que piensa reflexivamente, *mi* todo, no sea más que un espectro vacío de algo en sí, y que *mi* todo finito se derrumbe ante la razón tanto como el todo de lo finito objetivo, eso es para Jacobi lo terrible y espantoso; el horror ante la aniquilación de lo finito está tan fijo como la correspondiente certeza absoluta de lo finito, y se manifestará por completo como el carácter fundamental de la filosofía de Jacobi. En un primer momento se podría considerar como un mejoramiento de la deducción kantiana, el que Jacobi conciba la sucesión y el encadenamiento causal como relación en general, a saber, como una conexión puramente relativa, restringida a las cosas finitas, y que en su deducción, si es que lo indicado arriba fuera una deducción, parta, no de un entendimiento consciente, como Kant, sino de uno inconsciente; sin embargo, para no mencionar que la relación considerada subjetivamente o el entendimiento consciente y la misma considerada objetivamente o como entendimiento y relación de las cosas se hallan una junto a la otra completamente independientes y dualistas, mientras que Kant tiene la relación al menos por única, sin distinguir entre un entendimiento subjetivo y otro objetivo, y –si tenemos que concebir también en Kant

el entendimiento como algo subjetivo—, al menos no se trata de una relación extrínseca extraña entre cosas y por lo tanto no hay sino *un* entendimiento, en lo cual se expresa al menos lo formal de la filosofía; sin embargo, decimos, el resultado más importante de Kant es siempre que esas relaciones de lo finito (ya sean relaciones de lo subjetivo solamente o relaciones {46/47} a la vez de las cosas) son nada en sí y el conocimiento según tales relaciones es sólo un conocimiento de fenómenos (aunque no debe irse más allá de él y por lo tanto se vuelve absoluto). Por el contrario, lo *a priori* de las relaciones en Jacobi cosiste en que les corresponden también a las *cosas en sí*, es decir, que las cosas finitas, la cosa sentiente y fuera de ésta la cosa real que es sentida, son *cosas en sí*, y las relaciones entre tales cosas, la sucesión, el encadenamiento causal, la resistencia, etc., son verdaderas relaciones de la razón o Ideas, de modo que el aparente mejoramiento, según el cual las relaciones no serían algo puramente subjetivo del entendimiento consciente, sino también algo objetivo, inconsciente, constituye en verdad un absoluto dogmatismo y una elevación de lo finito a un en sí.

(2. Lo infinito según Spinoza y el realismo de lo finito en Jacobi)

Ahora bien, la aplicación que hace Jacobi al Sistema de Spinoza de la fundamentación del carácter absoluto de lo finito, que se lograba mediante la distinción importante entre el principio de razón y el de causalidad, presenta dos formas: una es que al Sistema de Spinoza le falta el concepto de sucesión, y la otra

es que en el fondo sí está presente, pero bajo el despropósito de un tiempo eterno.

En cuanto a que le falte el tiempo, Jacobi entiende la filosofía de Spinoza como si éste hubiera querido exponer una *explicación natural de la existencia de cosas finitas y sucesivas*. Pero al concebir las cosas según el concepto racional como presentes simultáneamente —ya que en el concepto racional no hay ningún antes o después, sino que todo es necesario y simultáneo—, y al universo de manera eterna, cometió entonces el error de tomar el principio de razón suficiente única y exclusivamente en su sentido lógico, y establecer así no una sucesión objetiva y real, sino sólo una subjetiva e ideal, y que ni siquiera idealmente podía darse, si en el sujeto que la engendra en el pensamiento no se encontrara como fundamento una sucesión *real;* ya que en el principio lógico de razón suficiente la sucesión misma es lo incomprensible[20]—.

Nada hay que objetar a que se nos recuerde psicológicamente que una sucesión subjetiva e ideal supone una {47/48} sucesión real en el sujeto; con ello en parte no se dice nada, y en parte se dice algo falso, ya que la sucesión ideal se refiere a las igualdades matemáticas de Spinoza, de las que hablaremos luego, y según su verdad esa sucesión sólo puede ser algo real en cuanto es la simultaneidad absoluta de la totalidad y no una sucesión. Pero Jacobi le atribuye esa simultaneidad absoluta de la totalidad y el conocimiento de las cosas en cuanto no son de manera temporal sino eterna, al principio de razón suficiente y al aban-

20. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 135-145; Bd. II, S. 199.

dono de la ley de causalidad, entendida ésta de modo que se ponga en ella el tiempo. Y en cuanto a que no deban abandonarse esa causalidad y el tiempo, la razón absoluta de ello es que para Jacobi el tiempo es en sí y absoluto; y Jacobi llama lógico al principio de razón suficiente o a la totalidad, porque en él la causa y el efecto son simultáneos y no se pone tiempo alguno. Ahora bien, quien *no* se olvida del principio de causalidad y de su diferencia con el principio de razón suficiente, se afinca con inmóvil firmeza en el tiempo[21]; y esto para Jacobi es una exigencia absoluta. Cuando Jacobi exhorta encarecidamente a no olvidar sus distinciones, porque con el concepto racional, en el cual no hay antes ni después sino que todo es simultáneo y necesario, se produce la desgracia de que en la idea suprema, en la idea de lo eterno desaparecen la finitud, el tiempo y la sucesión, esa exhortación se asemeja sin duda a la expresión bien conocida del leal centinela imperial que gritaba a los enemigos, que se acercaban disparando, que no dispararan porque podían causar desgracias, –como si lo que buscaran no fuera precisamente esas desgracias.

Como en el concepto racional todo es simultáneo, Jacobi sacó la conclusión simple y correcta de que según eso nos vemos constreñidos a aceptar que en la Naturaleza todo es simultáneo, y que aquello que llamamos sucesión es únicamente fenómeno. Resulta en verdad incomprensible cómo haya podido ufanarse Jacobi de haber encontrado eso que él llama principio paradójico, y del cual se admira de que haya sido Mendelssohn el primero que consideró irreprochable

21. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 146-147.

aceptarlo –(secuencia y duración, dice Mendelssohn[22] muy bien, son determinaciones *necesarias* del pensar *limitado*), –mientras que Jacobi tuvo que defenderlo contra los demás {48/49} filósofos (!) a los cuales se lo expuso, –y que él no sostuvo en serio, sino como una consecuencia necesaria del principio de razón suficiente[23]; y ufanarse como si hubiera descubierto un principio que no perteneciera a Spinoza. (¿Acaso pudo pensar Jacobi, como comentador de Spinoza, que éste colocó el tiempo en Dios y que también, según Spinoza, pertenece únicamente a la *Natura naturata*? Veremos a continuación cómo Jacobi, después de concluir que Spinoza tenía que considerar el tiempo como puro fenómeno, lo descubre sin embargo de nuevo en Spinoza bajo el despropósito de un tiempo eterno. Si en los pocos pasajes en los que llega a hablar de esa forma subordinada de sucesión, como por ejemplo en el libro II de la *Ética* y en las *Cartas*,[k] cuando aísla la serie infinita de cosas finitas bajo esa forma de abstracción, no utiliza pensar, sino *imaginari*, y con suficiente determinación la llama un *auxilium imaginationis*, bien conocía Jacobi la distinción spinozista entre *intellectus* e *imaginatio*. La absoluta simultaneidad y el que Dios es la causa no pasajera sino eterna de las cosas, y que éstas fuera de Dios, por lo tanto también en el tiempo, y el tiempo mismo no son nada en sí, –cada línea en el Sistema de Spinoza convierte en una trivialidad tal el principio de que tiempo y sucesión son puro fenó-

---

22. *Jacobis Werke* , Bd. IV, Abt. 1, S 109.

23. *Jacobis Werke* , Bd. II, S. 196-197.

k. *Ética* II, proposiciones 30, 31, 44, 45, 46 y 47; Carta 12 a Luis Meyer, 20 de abril de 1663 (la célebre carta sobre el infinito).

meno, que en ello no puede verse la menor sombra de novedad y de paradoja. Jacobi señala (*Cartas sobre Spinoza*, pág. 409)[24] que Spinoza estaba convencido de que todo tenía que ser considerado únicamente *secundum modum quo a rebus aeternis fluit* (según el modo como fluye de las cosas eternas), y que el tiempo, la medida y el número tenían que considerarse como maneras de representar apartadas de ese *modo,* y por lo tanto como entes de la imaginación. ¿Cómo entonces no pertenece a Spinoza ese principio? Para Jacobi ese principio es tan paradójico, que no solamente no lo afirma en serio, sino que hace de esta forma, la más finita de la finitud, algo simplemente absoluto, y apoya toda la refutación de Spinoza en que éste no comprendió el principio de razón suficiente de manera que en él se encuentre el tiempo, y también explica por eso el error de Spinoza sobre la filosofía; así como él mismo, en virtud de esa finitud, considera el empeño de la razón como imposible y contingente. {49/50}

Pero en realidad Jacobi encuentra la inconsecuencia de Spinoza en haber puesto el tiempo como algo en sí; en la serie infinita de cosas singulares, cada una de las cuales ha llegado a la realidad después (!) de otra, encuentra en el fondo (¿dónde está ese fondo?)[l] **un tiempo eterno**, una finitud infinita, y esta afirmación disparatada no puede anularse mediante ninguna figura matemática, sino que ahí se dejó engañar Spinoza por su imaginación.[25]

24. *Jacobis Werke,* Bd. IV, Abt. 2, S. 141.
l. Ver nota j.
25. *Jacobis Werke,* Bd. IV, Abt. 2, S. 135-136.

Vamos a explicar primero la serie infinita de cosas finitas de Spinoza, luego el tiempo eterno que Jacobi deduce de ahí, así como lo inadmisible de las comparaciones matemáticas.

Precisamente el *infinitum actu*, que Spinoza explica en la Carta 12, a la que se refiere Jacobi, y del cual dice Spinoza que es negado[26] por quienes confunden las cosas de la imaginación, el número, la medida y el tiempo, con las cosas mismas, porque desconocen la verdadera naturaleza de las cosas; ese infinito es el que Jacobi confunde con el infinito de la imaginación. Spinoza define lo infinito (*Ética* I, prop. 8, esc. 1) como la absoluta afirmación de la existencia de alguna naturaleza, y lo finito, por el contrario, como una negación parcial. Esta simple determinación convierte entonces lo infinito en el concepto absoluto, idéntico consigo, indivisible y verdadero, que encierra a la vez dentro de sí lo particular o finito según su esencia, y es único e indivisible; y a esa infinitud, en la cual nada es negado y determinado, la llama Spinoza la infinitud del entendimiento; es la infinitud de la sustancia y su conocimiento es la intuición intelectual, en la cual, como conocimiento intuitivo, no está excluido ni contrapuesto lo particular y finito, como sucede en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción; y ese infinito es la Idea misma. Por el contrario, lo infinito de la imaginación surge de una manera completamente distinta, tal como se expresa Spinoza, a saber: cuando no atendemos al orden de la Naturaleza misma, sino a su esencia particular, en cuanto su concepto no es

26. Spinoza, Carta 12. Gebhardt, IV, 59. La edición española de Alianza Editorial lleva al margen la paginación de Gebhardt.

el concepto de la sustancia misma, podemos determinar y dividir la existencia y duración de los *modorum* a nuestro gusto[27]; y {50/51} cuando concebimos la cantidad abstraída de la sustancia, así como la duración abstraída de la manera como fluye de las cosas eternas, entonces se nos presenta el tiempo y la medida.[28] O también: mediante aquello que Spinoza llama imaginación, o en general, mediante la reflexión se viene a poner lo finito, se lo niega en parte, y eso negado en parte, puesto para sí y contrapuesto a lo en sí no negado, a lo simplemente afirmativo, convierte a este infinito mismo en algo negado en parte o en una abstracción, en la razón pura y la infinitud kantianas, en cuanto es colocado en la oposición, –y a lo eterno hay que ponerlo como la absoluta identidad de ambos, donde este infinito y aquel finito son de nuevo aniquilados en su oposición. Es distinto, en cambio, cuando lo abstraído, finito o infinito, permanece tal cual es y cada uno debe ser asumido en la forma de lo opuesto; aquí uno es determinado como no siendo lo que el otro es, y cada uno como puesto y no puesto, como siendo esto determinado y como siendo otro, y lo así puesto desemboca en la infinitud empírica. La duración, en cuanto puesta únicamente por la imaginación, es un momento temporal, algo finito, y fijada como tal es algo negado en parte, determinado en y para sí a la vez como siendo otro; y este otro, que también adquiere su realidad por la imaginación, es igualmente un otro. Esta negación que permanece lo que ella es, convertida en positiva mediante la imaginación, da lo

27. *Ibid.*, pág.[55].
28. *Ibid.*, pág.[56].

empíricamente infinito, es decir, una absoluta contradicción no resulta.

Jacobi acusa sin más a Spinoza por esa infinitud empírica, que sólo es puesta en cuanto son puestas cosas singulares (*Ética* I, prop. 28) –cosas singulares que por el contrario Jacobi puso arriba en su deducción como absolutas en cuanto cosa sentiente y en cuanto cosa sentida, pero que en sí son simplemente nada–, cuando ningún filósofo está más lejos de aceptar algo así; porque con el no ser en sí de las cosas finitas desaparecen inmediatamente esa infinitud empírica y el tiempo. Jacobi dice que Spinoza afirma que se debe simplemente a nuestra imaginación el que nos representemos como un tiempo infinito una serie infinita de cosas *singulares sucesivas,* {51/52} que se derivan *objetiva y realmente unas de otras.*[29] ¿Cómo pudo entonces Spinoza hacer valer una serie infinita *de cosas singulares sucesivas, que se derivan objetiva y realmente unas de otras, como algo que es en sí* y es considerado de acuerdo a la verdad? El error se encuentra ya en esa serie de cosas singulares y sucesivas, que Jacobi considera como algo absoluto, y es Jacobi quien introduce lo singular y el tiempo en la infinitud de Spinoza. Una idea, en cuanto considerada desde su aspecto negativo frente a la imaginación y la reflexión, es una idea porque puede ser transformada por la imaginación o la reflexión en un disparate; este proceso de transformación es lo más sencillo. La imaginación, o la reflexión, sólo se refiere a cosas singulares o a abstracciones y a lo finito, y estos valen para ella como absolutos; mientras que en la idea esa singularidad y finitud son ani-

29. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 135-136.

quiladas, en cuanto que lo opuesto de la reflexión o de la imaginación, lo contrapuesto de manera ideada[m] empírica, es pensado como unidad. La reflexión alcanza a comprender que aquí se ponen como idénticas cosas que ella pone como particulares, pero no comprende que con ello esas cosas sean aniquiladas; porque precisamente en cuanto ella es únicamente activa, sus productos son absolutos. Entonces, en cuanto que ella pone ambas cosas, la identidad de aquello que solamente es para ella en cuanto está separado y la consistencia absoluta de eso mismo en esa identidad, encuentra entonces felizmente un disparate. Así pone Jacobi lo abstracto del tiempo y lo abstracto de una cosa singular, productos de la imaginación y de la reflexión, como siendo en sí, y encuentra que, cuando se pone la simultaneidad absoluta de la sustancia eterna, son puestas igualmente la cosa singular y el tiempo, que únicamente son en cuanto habían sido separados de la sustancia, –pero no reflexiona en que, al ser devueltos a la sustancia eterna de la que habían sido apartados, dejan de ser lo que sólo son en cuanto separados de ella; es él entonces quien conserva tiempo, singularidad y realidad en la infinitud y eternidad mismas.

Como con el hecho de que el tiempo no es nada en sí y desaparece en la eternidad no se da por satisfecha la muy apreciada tendencia a la explicación, y Jacobi le atribuye a Spinoza el haber querido con su

---

m. Hegel usa aquí el término *ideell* (*no ideal*), para indicar el carácter abstracto o puramente pensado; *ideal* es lo que pertenece a la Idea. Traducimos "ideado". Sin embargo en otros contextos usa *ideal* refiriéndose a lo puramente pensado.

filosofía ofrecer una *explicación natural* {52/53} *de la existencia de cosas finitas y sucesivas,* por lo anteriormente dicho se sigue entonces lo que es propiamente una explicación del tiempo, a saber, una abstracción efectuada en una idea eterna. Por esto Jacobi pudo efectuar la abstracción del tiempo en la totalidad o en el principio de razón suficiente, y comprenderlo de esa manera a partir de éste; pero lo que se suprime de manera inmediata es el encontrar la abstracción como tal y en esa forma en la totalidad. Obtenemos la abstracción del tiempo cuando de los atributos aislamos el pensar y no lo concebimos como atributo de la sustancia absoluta, que como tal expresa esa misma sustancia, sino que lo fijamos abstraído de la sustancia como pensar vacío, como infinitud subjetiva, y ponemos esa abstracción en conexión relativa con la singularidad del ser. Mediante esa abstracción es conocido en verdad el tiempo desde la eternidad y, si se quiere, explicado; pero su deducción a partir de una comunidad de cosas singulares será una explicación más natural, en cuanto que lo presupuesto, las cosas singulares, son ya algo natural. Bajo esa naturalidad, mediante la cual la filosofía ha querido llevar a cabo su manera de explicar, es muy claro que Jacobi no entiende algo diferente del saber formal y del pensar y conocer reflexivo por la imaginación; aquí vienen a cuento los pasajes citados antes sobre su concepto de saber. De esa manera natural es claro que no resulta posible ninguna comprensión filosófica, y en Spinoza se podrían encontrar bien pocas líneas con esa naturalidad; pero como Jacobi entiende el explicar natural como un conocer según la imaginación, entonces en Spinoza todo es sobrenatural, y la afirmación de

Jacobi de que el mundo no se deja explicar naturalmente,[30] podría encontrar su mejor confirmación en Spinoza, quien no solamente la expuso sino que la desarrolló. Pero con ello desaparece sin más toda la así llamada naturalidad, y con ella también aquella sobrenaturalidad, ya que ésta únicamente es en cuanto hay algo natural que se le contrapone; y no se trata ni de que la razón, como dice Jacobi (*Cartas sobre Spinoza*, pág. 419), busque transformar lo extranatural o lo sobrenatural en algo natural, ni tampoco lo natural en algo sobrenatural[31]; sino que aquella naturalidad, es decir, {53/54} el mecanicismo, el encadenamiento causal y el tiempo, así como el saber que avanza con la pura identidad y analiza hechos, no se da para ella en absoluto.

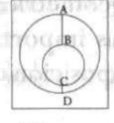
Finalmente, en lo que respecta a las comparaciones matemáticas de un infinito *actu*, que Spinoza contrapuso al engaño de la imaginación y con las cuales, según Jacobi, se dejó engañar de su imaginación, Spinoza está tan seguro del asunto, que dice: qué tan pobremente hayan razonado quienes han considerado al infinito *actu* como un disparate, que lo juzguen los matemáticos, quienes no se han dejado detener por argumentos de ese calibre en cosas conocidas clara y distintamente[32]. El ejemplo de Spinoza es el espacio encerrado entre dos círculos que no tienen un centro común, según la figura que hizo colocar también como su auténtico símbolo encabezando sus *Principios de la*

30. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 147.
31. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 148-149.
32. Spinoza, Carta 12. Gebhardt, IV, 59.

Filosofía de Descartes[n], en cuanto que, mediante ese ejemplo, sustrajo la infinitud empírica del avanzar indefinido de la imaginación y la puso a la vista. Los matemáticos concluyen que las desigualdades posibles en ese espacio son infinitas, no por la infinita cantidad de partes, porque su tamaño es determinado y limitado, y yo puedo poner espacios mayores o menores –es decir, infinitudes mayores o menores–, sino porque la naturaleza del asunto supera cualquier determinación numérica;[33] en ese espacio limitado se da un infinito *real*, un infinito *actu*. En ese ejemplo vemos en efecto lo infinito, que anteriormente había sido determinado como la afirmación absoluta o como el concepto absoluto, expuesto para la intuición, es decir, en lo particular, y el concepto absoluto es *actu* la identidad de contrapuestos; pero si esas partes se mantienen separadas y como tales se las pone idénticas, si eso particular es puesto realmente como tal, se lo expresa con números y hay que ponerlo en su inconmensurabilidad como idéntico en cuanto al concepto, entonces surge la infinitud empírica en las series infinitas de los matemáticos. Ahora bien, la inconmensurabilidad consiste en que lo particular, desligado de su subsunción bajo el concepto, es separado en partes y estas son absolutamente determinadas y absolutamente {54/55} distintas entre sí, y si ahora se las compara, habiéndolas igualado antes en el concepto intuitivo, entonces no son ya idénticas sino sólo relativas. En una palabra, esto no es otra cosa que la transformación de la Geometría en Análisis, o mejor, de la doctrina

---

n. La figura es:



33. *Ibid.*

pitagórica, única verdadera geometría, en las series de las funciones de las líneas curvas.

De aquí brota el verdadero carácter del pensar, que es infinitud; efectivamente, en cuanto que el concepto absoluto es infinitud, es en sí absoluta afirmación, pero en cuanto se vuelve contra lo contrapuesto y finito como la identidad de éstos, es entonces negación absoluta, y esta negación puesta como entitativa, como real, es el poner los contrapuestos: + A – A = 0. La nada existe como + A – A, y según su esencia es infinitud, pensar, concepto absoluto, pura afirmación absoluta. Esta abstracta infinitud de la sustancia absoluta es la que Fichte hizo accesible a nuestra moderna y más subjetiva cultura como Yo o autoconciencia pura, pensar puro, a saber, como el eterno obrar o el producir la diferencia, que el pensar reflexionado únicamente conoce como producto. Lo que en el fenómeno se mantiene separado, lo inconmensurable, la diferencia como producto, es igual consigo en la relación última, en la infinitud, es decir, allí donde ambos contrapuestos caen por igual; y en relación con los inconmensurables, puestos como siendo para sí (en los números), la identidad es una identidad infinita, una nada. Pero si los inconmensurables son puestos, no como esas abstracciones que son para sí (en los números), ni tampoco como partes que se sostienen sin el todo, sino tal como son en sí, a saber, únicamente en el todo, entonces se tiene el verdadero concepto, la verdadera igualdad del todo y de las partes, y la infinitud afirmativa, lo infinito *actu*, para un conocimiento intuitivo o geométrico. Esta idea de lo infinito es una de las más importantes en el Sistema de Spinoza, y en una exposición del mismo debería jugar

un papel más destacado que el de servir, como en los principios de Jacobi, en todos los casos sólo de predicado inútil para el pensar, la extensión, etc. Porque en ella se encuentra precisamente lo más importante, a saber, el conocimiento del punto unificador de los atributos; pero sin esta idea se presentan las ideas más elevadas de Spinoza de una manera formal e histórica, tal como en la tesis 14, donde los atributos y modos sobrevienen {55/56} a la sustancia absoluta en la forma reflexiva vulgar de *propiedades*.[34]

Resumamos brevemente las formas de la infinitud. La verdadera infinitud es la Idea absoluta, identidad de lo universal y lo particular, o identidad de lo infinito y lo finito mismo, a saber, de lo infinito en cuanto se contrapone a lo finito. Y ese infinito es puro pensar; puesto en esa abstracción, es identidad pura absolutamente formal, puro concepto, razón kantiana, yo fichteano. Pero colocado frente a eso finito es precisamente por ello la nada absoluta de lo finito: $+ A - A = 0$; es el lado negativo de la Idea absoluta. Esta nada puesta como realidad, la infinitud misma no como sujeto o como producción, ya que así es tanto pura identidad como nada, sino como objeto o producto, es el $+ A - A$, la posición de contrapuestos. Pero ninguna de esas formas de infinitudes es todavía la infinitud de la imaginación o la infinitud empírica. La primera infinitud es la de la razón absoluta; la infinitud de la pura identidad o negatividad es la de la razón formal o negativa. En cambio lo infinito en su realidad como $+ A - A$, uno de los cuales es él mismo determinado como infinito y el otro como finito

34. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 183.

o como la finitud en general, es el infinito de la reflexión o de la imaginación, al cual corresponde lo señalado antes, cuando un finito tiene que ser puesto como absoluto, es decir, a la vez como algo otro. En Jacobi la infinitud se presenta o como algo superfluo, o como la infinitud empírica de la imaginación, y esto lo lleva a creer que en su ejemplo matemático (Jacobi habla de varios, pero en la *Carta* 12 sólo hay uno, y en la *Ética*, I prop. 15, escolio, no es Spinoza quien usa el ejemplo, sino que lo toma de sus adversarios), Spinoza quiso presentar una infinitud empírica como existiendo *actu*, y se siente satisfecho con el ejemplo matemático, en cuanto que ve en él no una infinitud objetiva y real, sino una subjetiva e ideal.

Allí donde percibimos un enlace entre razón y consecuencia (*D. Hume*, pág. 94), tomamos conciencia de lo múltiple en una representación y esto acontece en el tiempo, y esa sucesión ideal es ella misma *real* en el {56/57} sujeto que la engendra[35]. –De esta manera Spinoza logró más de lo que pretendía; porque en su ejemplo no pensó en la sucesión y tampoco se la ve allí. Pero Jacobi encuentra allí al menos una sucesión subjetiva: así el ejemplo adquiere para él un significado psicológico y empírico, en lugar de filosófico; sin embargo no encuentra *suficiente* empiria, porque además de la sucesión psicológica no hay también una objetiva real, aunque la ideal es una sucesión efectiva en el sujeto.

(3. El espiritualismo confuso de Jacobi)

La naturaleza de este procedimiento polémico

35. *Jacobis Werke*, Bd. II, S. 193-195.

consiste entonces en que Jacobi o echa de menos la sucesión y la finitud, y la exige sin más en la especulación, o la introduce en sus explicaciones y luego descubre incongruencias. Ya anteriormente vimos el lado positivo de ese estar fijo en lo finito según su forma ideada, es decir, en referencia al saber; saber cuyo avance se concibe como siguiendo el hilo de la semejanza y la identidad, y necesitado de un *factum* que debe dársele como algo extraño, el + B, al cual la identidad del concepto es representada como añadida. Jacobi logra a veces expresiones llenas de inspiración y de sentido acerca de esa empiria en general y de la individualidad de cada sentido que determina el ámbito y la belleza de esa empiria, así como acerca de que mediante la razón la empiria humana adquiere otro carácter que la de los animales, y también acerca de la exposición empírica de la individualidad subjetiva o de los sentidos. Asuntos tales sobre la relación de la empiria con el saber, como (*Contribuciones de Reinhold*, Cuaderno 3, pág. 92): que espacio y tiempo son hechos, porque el movimiento es un hecho; *un hombre que nunca se hubiera movido, no podría representarse el espacio; quien nunca hubiera cambiado, no conocería concepto alguno de tiempo; nos* resulta tan poco *posible* llegar *a priori* al concepto de tiempo, como al de multiplicidad pura, al de enlace constringente, o al de espontaneidad productiva del entendimiento[36] –tal vez puedan atribuírsele a su editor Köppen y no a Jacobi:[ñ]

36. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 172.

ñ. Hegel emplea el término *Verarbeiter*, que es más que editor, ya que implica haber tomado parte activa en la elaboración final. Friedrich Köppen (1775–1858) fue un discípulo de Jacobi y el editor póstumo de sus obras completas.

Las expresiones de la empiria sobre la empiria son inspiradas porque aluden a ideas especulativas, y el interés de los escritos de Jacobi se apoya en esa música de asonancias {57/58} y disonancias con ideas especulativas, la cual sin embargo, al romperse las ideas dentro del ámbito de la absolutización de la reflexión, no pasa de ser un tintineo que no llega a ser aquello que se espera cuando el asunto es científico, es decir, a ser palabra (Logos) científica articulada. Si tuviéramos que asumir y mantener ese tintineo de ideas como algo objetivo, lo cual no es correcto, integrándolo al concepto como la propiedad común del pensar, no podríamos desconocer en esas expresiones una manifestación de la razón, si nos fijáramos únicamente en el sentido de las mismas. Por ejemplo, inmediatamente después de que Jacobi (*Cartas sobre Spinoza*, en el texto citado antes) no le ha reconocido a la razón sino la facultad de analizar un hecho y encadenarlo siguiendo la pura identidad, nos expone (pág. 423) su pensamiento fundamental: que *él* toma al hombre sin dividirlo, que *él* encuentra que su conciencia está *compuesta* de dos representaciones originarias, la representación de lo condicionado y la de lo incondicionado, las cuales están ligadas de manera inseparable.[37] ¿Pero no es acaso una división el componer la conciencia de dos representaciones que, según Jacobi, se contraponen absolutamente? Según la página siguiente, mientras comprendemos, nos hallamos dentro de una cadena de condiciones condicionadas y dentro de la naturaleza comprensible, pero esta conexión entre el comprender y la naturaleza se acaba y

37. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 152.

aparece algo sobrenatural, inconcebible e incondicionado como absolutamente allende y por lo tanto sin conexión.[38] ¿Cómo puede entonces decir Jacobi que *no* divide al hombre, cuando deja que su conciencia se constituya de contrapuestos absolutos? O, mejor aún, él lo asume ya dividido, en cuanto lo considera según el fenómeno de la conciencia. –Si tuviéramos, en cambio, que asumir realmente al hombre y a su conciencia, así como su conexión, como algo indiviso, tal como lo quiere hacer Jacobi, entonces, a aquello que Jacobi llama principio del conocimiento o razón, tendríamos que concebirlo como la identidad indivisa de lo condicionado y lo incondicionado, y como, según Jacobi, aquello es lo natural y esto lo sobrenatural, entonces concebirlo también como identidad de lo natural y lo sobrenatural, y en esa incondicionalidad condicionada o incondicionada condicionalidad tendríamos las mismas incongruencias de la infinitud finita que encuentra Jacobi en Spinoza, {58/59} y tendríamos al menos la aniquilación de las oposiciones entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo finito y lo infinito, es decir, al menos el liberarnos de la reflexión que establece la contraposición como absoluta y a los contrapuestos como algo en sí.

Se podría así tomar muy bien por idea especulativa la anotación (*Almanaque superfluo*, 1802, pág. 30): donde hay sentido, allí hay comienzo y fin, separación y conexión, uno y otro, y el sentido es lo tercero;[39] así como (*Contribuciones de Reinhold*, Cuaderno 3, pág. 70): "La señal de un sentido en general es lo que tiene

38. *Idem*, S. 154.
39. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 225 Anm.

dos extremos, y hallarse en el medio entre sujeto y objeto"[40]; y más aún, allí mismo pág. 95: "La sensibilidad no determina, y tampoco el entendimiento; el principio de individuación está fuera de ellos. En ese principio se halla el misterio de lo múltiple y de lo uno en conexión indivisa, el *Ser*, la *Realidad*, la *Sustancia*. Nuestros *conceptos* sobre ello son puros conceptos intercambiables: unidad supone totalidad, totalidad multiplicidad, multiplicidad unidad; por ello la unidad es principio y fin de ese eterno círculo, y su nombre es: *individualidad, organismo, objeto–subjetividad*."[41] El punto medio de ese círculo, que es a la vez centro y periferia y que mantiene la reciprocidad no dejando desaparecer lo uno cuando aparece lo otro, sería la idea de la razón, de la identidad absoluta que sin embargo posee dos extremos, identidad de lo uno y lo múltiple; pero semejante idea es un saber y un conocer completamente diferente de aquel que sólo analiza hechos y avanza con semejanzas.

Esta figura, con la cual Jacobi eleva la reflexión por encima de sí misma pero sólo de manera inspirada, es la única vía de escape para expresar la razón, cuando la finitud y la subjetividad han sido convertidas en algo absoluto; como exposición inspirada se defiende la razón de ser asumida en lo infinito del concepto y de volverse bien común y cientificidad, manteniéndose en cambio afectada de subjetividad como algo peculiar y particular. En el anillo, que se ofrece como símbolo de la razón, cuelga un pedazo de piel de la mano que lo presenta y del cual se debería prescindir cuan-

40. *Idem*, S. 143-144.
41. *Idem*, S. 176.

do la razón relaciona científicamente y tiene que tratar {59/60} con conceptos, –una inspirada ocurrencia que, bajo la forma incongruente de una finitud finita, de un algo que es a la vez comienzo y fin, de una conexión de lo condicionado e incondicionado, etc., se acerca más bien a un barato formalismo de la razón. Si la forma de ese filosofar es subjetiva, igualmente subjetivo y finito tiene que ser también su objeto; porque la finitud es algo en sí. La exposición y el filosofar se refieren ante todo al hombre y versan sobre él: que *nosotros* nos encontramos situados en la tierra y que como allí se dan *nuestras* acciones, así también es *nuestro* conocimiento; que tal como sea nuestro comportamiento moral, así es también nuestra manera de ver todas las cosas que tengan que ver con ello, etc. Contra ese constante recuerdo del hombre y contra esa alabanza y recuento de su instinto racional y de sus sentidos, –contra ello habla *Epícteto,* olvidando a los hombres, en el pasaje citado por Jacobi (*Almanaque superfluo,* pág. 22): Pero como soy un ser racional, entonces mi oficio es alabar a Dios (no al hombre); esa es mi vocación y quiero cumplirla.[o]

La *manera de filosofar de Herder* no es más que una pequeña modificación de esa particular captación del absoluto, no en la forma adecuada para el conocimiento racional, sino jugando con conceptos de la reflexión o mediante aclaraciones particulares, que, así como

o. El texto de Epícteto al que se refiere Hegel se encuentra en "*Las conversaciones de Epícteto recogidas por Arrio*", Libro I, capítulo 16, al final: "He aquí lo que deberíamos cantar a propósito de cada cosa; pero aquello por lo cual deberíamos cantar el himno supremo, el más digno de la gloria de Dios, es la facultad que nos ha otorgado de darnos cuenta de sus dones y de emplear-

Kant termina convirtiendo la Idea en una fe práctica, paralizan inmediatamente el filosofar cuando apenas parecían darle comienzo, o que sólo pueden soportar lo racional mediante bellas sensaciones, el instinto o la individualidad; sólo que la forma de Herder viene a tener la ventaja de ser algo más objetiva. La espuma del spinozismo y la predicación que trastoca la razón y el lenguaje, como llama Jacobi a la filosofía de Herder,[42] proviene precisamente de que, así como Jacobi coloca en lugar del pensar racional la expresión de la sensibilidad, la subjetividad del instinto, etc., así coloca Herder en el lugar de lo pensado racionalmente algo en lo cual lo racional resulta igualmente encubierto, a saber, un concepto de la reflexión. El concepto de poder, así como el concepto de materia o de pensamiento, dice Herder (*Dios;* 2ª. edición, pág. 126), desarrollados (es decir embrollados), {60/61} convergen los tres en una unidad, según el sistema mismo de Spinoza, esto es, en el concepto de una *fuerza originaria*; la eterna fuerza originaria, la fuerza de todas las fuerzas es sólo una, etc.; pág. 169[43]. El concepto real, en el que todas las *fuerzas* no solamente se

los con método. Así pues, como sois ciegos, vosotros la mayoría ¿no conviene entonces que haya alguien que cumpla esa tarea y que cante por todos el himno a la divinidad? ¿Qué puedo hacer yo, anciano y cojo, si no es cantar a Dios? Si yo fuera ruiseñor, cumpliría mi oficio de ruiseñor; si fuera cisne, el del cisne. Pero como soy un ser racional, tengo que cantarle a Dios. Ése es mi oficio y yo lo cumplo. Es una tarea que no dejaré de cumplir mientras viva; y os conmino a todos a cantar conmigo."

42. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 79.

43. *Herders Werke*: Zur Philosophie und Geschichte, T. IX, S. 175 (Stuttgart und Tübingen, 1828).

fundamentan, sino al que todas ellas no agotan, ese infinitamente perfecto es: *efectividad, realidad,* existencia activa; es el concepto capital en Spinoza[44]; –y la Naturaleza (págs. 245 y sigs.) es un reino de fuerzas *vivas* y de innumerables *organizaciones*, cada una de las cuales en su género no solamente es sabia, buena y bella, sino algo perfecto, *esto es*, una copia de la Sabiduría, de la Bondad y de la Belleza mismas, etc. El cabello que encanece, la uña que se desprende retornan a otra región del encadenamiento universal, donde de nuevo actúan y padecen siguiendo únicamente el puesto que ocupan ahora en la Naturaleza,[45] etc.

¿Develar y revelar la *existencia* no significa acaso, como dice Jacobi,[46] alcanzar el mérito más elevado del investigador? Sólo que no para el conocimiento filosófico, como tampoco lo hace Jacobi, sino por el contrario, ambos con igual esfuerzo anulan la forma científica del conocimiento racional allí donde aparece. Herder tiene plena conciencia sobre la manera como expone el punto central del sistema spinozista: "No sabría (*Dios*; 2ª edición, pág. 77) con qué *término* capital se pudieran reunir espontáneamente las actividades reales y efectivas, el *pensamiento* del mundo espiritual y el *movimiento* del mundo corporal, sino es con el concepto de *fuerza*, *poder, órgano*. Con la palabra *fuerzas orgánicas* se designa a la vez lo interior y lo exterior, lo espiritual y lo corporal. Pero sin embargo es sólo una *expresión*; porque *no entendemos* qué es fuerza, *ni pretendemos* haber *explicado* con ello la *palabra*

44. *Idem*, S. 200.
45. *Idem*, S. 244-245.
46. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 72.

cuerpo"[47]. Esta es precisamente la tarea de Jacobi, colocar en el lugar de las ideas filosóficas *expresiones* y *palabras* que no deben saberse, {61/62} ni entenderse; podrían, es cierto, tener también un *sentido filosófico*, pero la polémica de Jacobi se dirige precisamente contra las filosofías que toman esto en serio y expresan su sentido filosófico. Quien mejor expresa aquello de lo que se trata es Köppen, en la proclamación final para Jacobi acerca del criticismo (*Contribuciones de Reinhold*, Cuaderno 3): "Ser libre e inmortal, hombre, hermano, henchido de devoción, abnegación y amor ¿cómo puede la letra *de tu razón filosofante* enseñarte con más vigor aquello que en el *santo de los santos de tu alma crees vivamente, esperas y sabes*: el dominio del Infinito sobre ti, la virtud que brota de la libertad y la vida eterna?", etc.[48] Semejante efusión afectiva helada e insípida, proveniente de la razón como instinto, a la que Jacobi remite constantemente, pretende ser algo más que una formulación de la razón filosofante, de la cual se busca prescindir.

(4. Crítica de Jacobi a Kant)

Debemos referirnos aquí a un aspecto de la *polémica* contra la *filosofía kantiana*, que se fundamenta en la misma razón con la que se ataca a Spinoza: *Acerca del propósito del criticismo de convertir la razón en entendimiento y otorgarle a la filosofía como tal un nuevo propósito.* (*Contribuciones de Reinhold*, Cuaderno 3). El instinto de Jacobi contra el conocimiento racional se encarniza

47. *Herders Werke*: Zur Philosophie und Geschichte, T. IX, S. 146.

48. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 194-195.

precisamente contra el punto en el que la filosofía kantiana es especulativa, y utiliza la exposición kantiana, que en sí no es clara, que se ve más bien entrabada por una terminología perteneciente a una cultura pesada y de la cual se ha apropiado un pensamiento reflexionante, volviéndola así inutilizable para la razón filosófica, y que además, desde el punto de vista especulativo, viene a perderse en su producto, y en esa forma la convierte sin mucho esfuerzo en un galimatías y en un sin sentido, para y mediante la reflexión carente de especulación. El carácter de la filosofía de la reflexión expone en esta polémica sus principios con perfiles muy claros.

Una crítica propiamente tal de ese artículo debería exponer también su gritería hueca, así como su carácter mordaz y hostil, que mediante tergiversaciones llega hasta la perfidia; de esas tergiversaciones podemos señalar el ejemplo del Prefacio,[49] donde se busca ofrecer una muestra del desacuerdo del Sistema consigo mismo {62/63} y de la mezcla de empirismo e idealismo en la exposición que hace Kant de las formas de la intuición, para lo cual se documenta como auténtico que espacio y tiempo son simples formas y que no pueden llegar a ser nunca objetos, citando la Crítica de la razón pura, pág. 347, donde se dice: "La simple forma de la intuición sin sustancia no es en sí objeto, –el puro espacio y el puro tiempo que en verdad son algo como formas de intuir, pero que ellos mismos no son objetos que sean intuidos"[p], donde no

49. *Idem*, Bd. III, S. 77f.
p. *Crítica de la razón pura*, B 347, A 291.

se dice nada acerca de que no pueden llegar a ser objetos (veremos luego en qué sentido). "No se dejan intuir, ni percibir", continúa Jacobi, para lo cual cita la *Crítica de la razón pura* pág. 207, donde nada se dice acerca de que no se dejen intuir, y del percibir se dice que *en sí* no son percibidas, porque son intuiciones puras formales, no fenómenos (es decir, identidades de la intuición y la sensación), ni objetos de la percepción. Y sin embargo, dice allí Jacobi, esas formas no objetivas de la intuición son también objetos, según otras afirmaciones, para lo cual cita la *Crítica de la razón pura* pág. 160, donde se dice (en la nota, porque en el texto no se habla de objeto): espacio considerado como **objeto** (el subrayado es de Kant), tal como resulta necesario hacerlo en la Geometría, contiene *más* que la pura forma de la intuición; –donde Kant distingue la intuición formal, como unidad de la representación intuitiva, y la forma de la intuición, que como tal, en relación con el concepto del entendimiento, aparece como una simple multiplicidad, pero dentro de sí posee una unidad; y señala, como también lo hace expresamente en el parágrafo 24, que el entendimiento como síntesis trascendental de la imaginación misma es la unidad del espacio y del tiempo, y es el que viene a hacer posible esa misma síntesis, – uno de los puntos acertados entre las aserciones que hace Kant acerca de la sensibilidad y la aprioridad. ¿Qué contradicción puede haber en que la forma de la intuición, en cuanto forma puramente abstracta opuesta al concepto del entendimiento, no *sea* objeto, pero que, como en la Geometría, pueda ser convertida en objeto en virtud de su unidad interior, *a priori*, unidad que sin embargo no *surge* en ella mien-

tras es simple forma de la intuición? –Por último, con lo precedente debe {63/64} darse una contradicción, en la medida en que espacio y tiempo no son simples formas de la intuición, sino intuiciones, y como tales son representaciones singulares (*Crítica de la razón pura*, pág. 136)[50]. Representaciones singulares, individuales (opuestas al concepto), significan para Kant lo mismo que intuición, y uno no puede menos que considerar este concepto de Kant como acertado y como uno de sus conceptos más puros y profundos. – Aun con total independencia de la verdad o falsedad del concepto ¿dónde puede encontrarse, entre lo señalado antes y lo que Jacobi presenta como contradictorio, otra contradicción que la que introduce Jacobi mediante la falsa cita?–

En la siguiente página[51] dice Jacobi: *Fichte, a quien le pareció inconcebible cómo tome en préstamo el Yo su realidad y sustancialidad de la materia,* etc. Para esta excelente exposición del sistema de Kant hecha como de pasada (en la misma forma en que de pasada se descarta a Fichte), según la cual mediante el sistema *el Yo toma en préstamo su realidad y sustancialidad de la materia*, se cita la *Crítica de la razón pura,* págs. 277/ sigs. El párrafo que pasa de la página 276 a 277 dice así: "Pero aquí se demuestra (por Kant contra el idealismo) que la experiencia externa es propiamente inmediata, que sólo por medio de ella es posible *no ciertamente la conciencia* de nuestra *propia existencia*, pero sí *la determinación de la misma en el tiempo,* es decir la experiencia interna. Es cierto que la representación

50. *Crítica de la razón pura*, B 136 nota.

51. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 79.

"yo pienso", la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es la que encierra dentro de sí *inmediatamente la existencia* de un sujeto, pero todavía *no un conocimiento del mismo,* y por lo tanto *tampoco* conocimiento *empírico*, o sea experiencia; porque para ésta hace falta, además del pensamiento de algo existente, la intuición, y aquí la interna, (...) que ella misma es sólo mediata y sólo posible por medio de la externa.[q] Observación 2: Con esto concuerda perfectamente todo uso empírico de nuestra facultad de conocer en la determinación del tiempo. No es sólo que no podamos llevar a cabo ninguna determinación de tiempo como no sea mediante el cambio en las relaciones exteriores (...) en relación con lo permanente en el espacio (por ejemplo, el movimiento solar...), {64/65} sino que ni siquiera tenemos nada permanente que poner como intuición bajo el concepto de sustancia, a no ser la *materia*, y aun esta permanencia *no* es tomada de la experiencia *externa,* sino *presupuesta a priori como* condición *necesaria* de toda determinación de tiempo y por lo tanto también como determinación del sentido interno con respecto a nuestra propia existencia, mediante la existencia de cosas exteriores. La conciencia de mí mismo en la representación Yo no es ninguna intuición, sino una representación meramente intelectual de la propia actividad de un sujeto

q. Los puntos suspensivos indican que la cita suprime unas palabras, aunque en el texto de Hegel esos puntos suspensivos no se indican. El texto suprimido dice: "...con respecto a la cual, es decir, al tiempo, debe ser determinado el sujeto; para lo cual son exigidos objetos exteriores y por consiguiente la experiencia interna misma es sólo mediata..." Los otros dos puntos suspensivos son supresiones insignificantes.

pensante. Por eso este Yo no tiene el menor predicado de intuición que, como permanente, pueda servir de correlato a la determinación de tiempo en el sentido interno: como es por ejemplo una intuición empírica la impenetrabilidad en la materia."[r] –Hemos transcrito por completo la cita, para que se vea claramente a simple vista lo pérfida que resulta la formulación pura y lisa *de que el yo toma en préstamo su realidad y sustancialidad de la materia*. Para la experiencia exige Kant algo en lo cual el cambio de tiempo se determine como en algo permanente, y eso permanente es la materia y lo es en verdad como algo *a priori*, y la sustancialidad es esa permanencia determinada en el tiempo en relación con la experiencia, –de estos predicados referidos a la experiencia excluye Kant expresamente al "Yo soy", así como también a la existencia misma del sujeto, de modo que lo dicho por Kant difiere *toto coelo* de lo que se encuentra en Jacobi sin ninguna explicación sobre lo que es realidad, sustancialidad y materia, y además le otorga a realidad, sustancialidad y materia, así como también al Yo, un sentido completamente diferente al de decir de manera general: el Yo *toma en préstamo* su sustancialidad de la materia. ¿Citar y tratar así a Kant no significa comportarse con él peor que con un perro muerto?[s]

El tratamiento en general odioso, según el cual, cuando Kant presenta correctamente en la experiencia tanto el momento de la sensación, como el mo-

r. *Crítica de la razón pura*, B 276-277. Los subrayados no se corresponden exactamente con los subrayados de Kant.

s. Kant alude al tratamiento que se le daba a Spinoza, tal como lo señala Jacobi en sus *Cartas sobre Spinoza*.

mento de la intuición y de la categoría, como productores sólo de fenómenos y no como otorgadores de conocimiento de lo en sí y de lo eterno, Jacobi entiende esto "como la anulación radical de toda aspiración al conocimiento de la *verdad* y el dejar únicamente una fe ciega carente de cualquier conocimiento, tal como hasta ahora no se le había exigido a {65/66} los hombres" –ese tratamiento se comprende, si partimos de su principio, ya señalado, según el cual lo finito y el fenómeno son para él lo absoluto. Así la filosofía de Jacobi ha deshonrado también las expresiones verdad y fe, reduciéndolas a significar la realidad más vulgar y empírica; de ellas, la verdad merece ser utilizada en el intercambio filosófico, mientras que la fe se la usa, es cierto, de manera general, pero únicamente para la certeza de lo eterno y no de lo empíricamente real. Contra la aniquilación de tal verdad empírica y de la fe en el conocimiento sensible, lanza Jacobi invectivas como contra un sacrilegio o contra la profanación de un templo.

A la citación falsa y a la invectiva se le añade un tercer elemento en la exposición polémica, a saber, los *galimatías*. Aquí el arte es muy simple, porque consiste en captar lo racional con la reflexión y convertirlo en algo propio del entendimiento, con lo cual se vuelve en y por sí mismo una incoherencia, tal como vimos el galimatías que se armaba al introducir el tiempo en la eternidad e infinitud spinozista. Para no hablar de aquellas otras tergiversaciones, como cuando Kant llama a la síntesis una operación y luego de nuevo dice de ella, en relación con la imaginación, que es un *efecto* de ésta, de lo cual saca Jacobi la pregunta:

¿esta *facultad* es un efecto?[52] y esto lo repite con diligente fidelidad su continuador, pág. 85, dándole la razón a Kant por haberla llamado el simple efecto de la ciega fantasía,[53] ni traer a colación otros ejemplos en detalle, ya que todo el artículo se desenvuelve en un tono plagado de galimatías y que se complace en armar sinsentidos, –veamos entonces la cuestión capital, la relación entre las llamadas facultades, tal como la concibe Jacobi. Cuando expusimos la filosofía de Kant se indicó cómo él, en forma muy acertada, coloca lo *a priori* de la sensibilidad en la identidad originaria de unidad y multiplicidad, y ello en el grado de potencia en que la unidad esté sumergida en la multiplicidad en cuanto imaginación trascendental, y cómo a su vez atribuye al entendimiento el que la unidad sintética *a priori* de la sensibilidad {66/67} haya sido elevada a la universalidad, con lo cual esa identidad entra en oposición relativa con respecto a la sensibilidad, y cómo finalmente coloca a la razón como la potencia superior de la anterior oposición relativa, pero de manera que esa universalidad e infinitud no sea sino la pura infinitud formal y como tal fija. A esta construcción auténticamente racional, con la cual sólo queda el nombre inadecuado de facultades, pero que en verdad pone *una* identidad de todas ellas, la convierte Jacobi en un *apoyarse* de las facultades unas sobre otras. "La razón *se apoya* en vosotros *sobre* el entendimiento, el entendimiento *sobre* la imaginación,

52. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 128-129.
53. *Idem*, S. 162.

la imaginación *sobre* la sensibilidad, la sensibilidad a su vez de nuevo *sobre* la imaginación como sobre una facultad de la intuición *a priori*, y esta imaginación finalmente… ¿sobre qué? –¡Es claro que sobre nada! Esta es la verdadera tortuga,[t] el fundamento absoluto, lo esencial en toda esencia. Ella se produce a sí misma sólo desde sí misma y, como la posibilidad misma de todo lo posible, no solamente es algo posible, sino también algo –¡tal vez!– imposible."[54] De esta bonita manera enlaza Jacobi las facultades, y el que algo, por supuesto que no la imaginación en cuanto separada de la totalidad, repose sobre sí mismo, resulta para Jacobi no solamente tan poco filosófico como la imagen de los torpes hindúes que hace soportar el mundo por un ente que reposa sobre sí mismo, sino hasta sacrílego. Y como todos sabemos por nuestra experiencia juvenil y por la psicología que la imaginación es una facultad para inventar ficciones, entonces, según Jacobi, la filosofía se propone convencer a los hombres mediante esa imaginación de que el hombre todo es un tejido sin comienzo ni fin, de pura mentira y engaño, de fantasmas y sueños; de que el hombre inventó e imaginó una religión y un lenguaje, etc., tal como se discute y apostrofa una y otra vez en el *Almanaque*. En pocas palabras, Jacobi considera que una imaginación así y una razón que se engendra a sí misma es algo capri-

t. Alusión a la anédocta del discípulo que pregunta al maestro hindú sobre el fundamento del mundo y éste responde sucesivamente que descansa sobre unos elefantes, éstos a su vez sobre unas tortugas, las cuales nadan en un mar infinito. Cuando el discípulo pregunta: ¿y el mar? El maestro responde: detiene tu curiosidad que ya es suficiente haber avanzado hasta aquí.

54. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 115-116.

choso y subjetivo, y que la experiencia sensible es verdad eterna.

Con ese galimatías que constituye la exposición de la construcción kantiana acerca del espíritu cognoscente, Jacobi se persuade (pág. 52) de que: “veis cómo él, por lo demás, captó bastante bien vuestro asunto”, y quiere ser tan generoso como para “no reprocharos de que engañáis con premeditación”[55]. –El editor Reinhold anota {67/68} esta *verídica* exposición así: “la filosofía kantiana, en la medida en que quiera conservar *aunque sea la apariencia* de ser consecuente, tiene que reconocer las funciones aquí descritas como los principios *tácitamente* supuestos de su teoría sobre la facultad cognoscitiva; la filosofía fichteana, por el contrario, presenta *expresamente dichas* funciones, y *en verdad* con un intuir, un pensar y un querer de todas ellas”.

La pregunta capital que plantea Jacobi es: ¿cómo llega la filosofía de Kant *a priori* a un juicio? ¿cómo induce al Absoluto a engendrar la finitud, al puro tiempo a engendrar los tiempos, al puro espacio a engendrar los espacios? El eterno dilema de la reflexión es éste: si la filosofía reconoce un paso de lo eterno a lo temporal, resulta fácil mostrar que con ello pone lo temporal en lo eterno mismo y que por lo tanto convierte lo eterno en temporal; pero si no reconoce ese paso, si asienta como conocimiento intuitivo la absoluta simultaneidad de la totalidad, de modo que lo diferente no se dé en forma de partes y de entidades temporales, entonces se vuelve deficiente, ya que debe poseer y explicar también lo tempo-

55. *Idem*, S. 121.

ral, lo determinado y lo singular. –Esto último es el pensamiento reflexivo vulgar, con el cual considera Jacobi tener en sus manos un tornillo al que ni la misma filosofía kantiana podría ofrecerle resistencia. Por fortuna y como no podría faltar, él concibe la totalidad de la intuición intelectual o de la síntesis *a priori*, que incluye simplemente la diferencia dentro de sí, como una abstracta unidad, y por ello no tiene las partes en el todo, sino *junto* a la unidad abstracta, en la cual él ha convertido al todo, y descubre necesariamente que si hubiera que *explicar* (!) una síntesis *a priori,* habría igualmente que *explicar* una antítesis pura; pero no se encuentra la más mínima sospecha de esa necesidad. Lo múltiple para la síntesis sería presupuesto por Kant empíricamente y debería sin embargo permanecer cuando se ha hecho abstracción de todo lo empírico, como si la síntesis originaria no fuera una identidad de lo diferente. Pero ciertamente lo diferente no está allí como algo puramente finito, antitético, tal como quiere verlo Jacobi. Según Jacobi, el sintetizar originario sería un determinar originario, pero un determinar originario sería un crear de la nada. Ya antes habíamos recordado cómo para la reflexión la nada comienza allí donde no hay ninguna finitud absoluta, aislada, {68/69} abstraída de la sustancia absoluta, y que la realidad de la reflexión opuesta a la nada de la reflexión, el algo de la reflexión como tal, no es más que esta contraposición absoluta y absoluta finitud. Que la síntesis sea una pura unidad y que por lo tanto en ella no haya ninguna diferencia, es el único y simple pensamiento, desplegado en un interminable barullo que se enreda en sinsentidos y en una disputa y un clamor carente de toda mesura. La idea

de la síntesis, así como de toda la filosofía kantiana, la toma Jacobi de algunos pasajes aislados, y cuando en ellos Kant de pronto llama entre otras cosas a la síntesis la acción de unir *distintas* representaciones y de captar su multiplicidad en un conocimiento ¿qué puede resultar más claro sino que él presupone ya la antítesis para su identidad? De esa manera Jacobi confunde todo lo orgánico de la construcción kantiana y se inventa un tiempo, un espacio y una imaginación trascendental claras y puras a su amaño, como compactas unidades puras que nada tienen que ver unas con otras. Se convierte él mismo en la compactación absoluta del espacio infinito y entonces pregunta: ¿cómo podréis penetrar en mi compactación y hacer surgir al menos *un* punto distinto en mí? ¿Cómo pueden interpenetrarse el tiempo, el espacio y la unidad de la conciencia? –sin caer en la cuenta de que la pureza del tiempo, del espacio y de la imaginación trascendental son invenciones, como lo es también que *él* sea esa intuición pacífica y sin nubes de la compactación infinita del espacio. Con el tiempo Jacobi se muestra algo mas satisfecho, ya que lo encuentra como un puente entre lo real y lo ideal, entre lo intelectual y lo material, y puede tomarlo por un sentido: tiene dos extremos y está en algún intermedio, y por lo tanto es algún sentido, –que es simplemente ese tener dos extremos y estar en el intermedio entre objeto y sujeto. Pero si es cierto que la imaginación engendra un tiempo que tiene dentro de sí comienzo, medio y fin, ella no sabe explicar qué tan grandes o pequeños son esos huevos que ella engendra. Esto debe determinarlo en el espacio, al cual pasa Jacobi, y se pone como su identidad infinita pura e imperturbada y, afincándose en esta

unidad, afirma que en toda la eternidad una imaginación pura y vacía, si se hallara sola con el espacio, no podría engendrar ni un punto. Si hay que concebir una delimitación en el espacio puro, nos cuenta Jacobi muy bien, entonces aquello que pone esa delimitación (o mejor, realidad) {69/70} tiene que ser algo que se encuentre elevado de igual manera sobre ambos, tanto sobre la pura intuición como sobre el puro concepto, y tanto sobre el puro concepto como sobre la pura intuición, y que no caiga ni bajo una intuición (sensible), ni bajo un concepto. Para Jacobi esto conduce a una determinación en parte verdadera y en parte errada: eso ni intuye él mismo, ni concibe él mismo concepto alguno; se trata del más puro obrar de ambos por igual y como tal se llama *unidad sintética de la apercepción trascendental*.[56]

Con estas palabras, es decir, en el momento en que quizás por vez primera se hubiera podido hablar de la cuestión misma, se termina la elaboración propiamente tal de Jacobi. En el momento en que las exclamaciones y disputas, hasta entonces carentes de pensamiento, parecían volverse interesantes, ya que sólo se había tratado de unidades vacías y de un galimatías con el entendimiento, la imaginación y la razón, en ese momento interrumpe Jacobi; lo que fue explicado por él en el informe sobre su salud, que se encuentra en el Prefacio, a la vez que descarta cualquier esperanza de poder llegar a algo mejor, ya que no ve ante sí ninguno de los pasajes propiamente peligrosos (*Prefacio,* pág. 5), sino sólo un pequeño camino algo intransitable y sin embargo *ya recorrido más allá*

56. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 112-158 passim.

de la mitad.[57] [u] Esto se vuelve más comprensible, si no lo es ya suficientemente con lo visto antes, cuando vemos la pág. 61, donde se dice: buscaréis en vano introducir en vuestras puras unidades cualitativas una diferencia, otorgándole a una *el nombre de sintética* (la cuestión es entonces sólo de nombre). Yo digo que la una logra tan poco como la otra dividir y sumar; la síntesis simplemente no resulta *mediante* ella, porque entonces ella también debería tener dentro de ella el fundamento de la antítesis: *hoc opus, hic labor* (éste es el trabajo y aquí está la tarea); pero es imposible que el espacio vacío y el tiempo vacío, así como la conciencia, tengan dentro de sí el origen de la antítesis.[58] –En pocas palabras, el despliegue del asunto es: la absoluta unidad sintética, la totalidad, incluye dentro de sí todas las partes y toda diferencia; –pero yo, Jacobi, digo: esto es sólo un nombre; es una unidad {70/71} abstracta, una unidad vacía. ¿Cómo puede entonces ser la razón misma de la divisibilidad y de la antítesis?[v]

El concepto de identidad y de unidad trascendental se vuelve completamente inteligible gracias a la cordial amistad del continuador.[w] A éste el pasaje sobre la unidad trascendental no le parece tampoco peligroso, y está igualmente recorrido más allá de la mitad; considera que la idea, repetida con monotonía

57. *Idem*, S. 65.

u. Hegel se refiere a la enfermedad de Jacobi que le impidió terminar su artículo, de cuya terminación se encargó Köppen; así como al "pequeño camino" que Jacobi espera seguir hasta el fin, aunque no le veía salida alguna.

58. *Idem*, S. 132-134.

v. No olvidemos que *Grund* es "razón" o "fundamento".

w. Se trata de Friedrich Köppen. Véase nota ñ.

a través de 81 páginas (sin contar el Prefacio), según la cual la unidad pura (como concibe Jacobi el espacio, etc.) no es nada múltiple, tal vez tenga necesidad aún de algunas aclaraciones. De esta corriente de invectivas y exclamaciones, que termina por agotarse, podemos entresacar lo siguiente sobre la síntesis *a priori*, sobre la cual se interrumpió Jacobi: "Suponiendo que se diera una multiplicidad pura" ¿cómo sería posible entonces la conexión? –"¡Evidentemente porque *se encontraría* en un *tercero*!" Köppen explica así este claro pensamiento: "suponiendo que *tenemos* lo distinto en el espacio, entonces *su conexión* consiste precisamente en que *se encuentra* en el espacio." Y aún más claro: "Suponiendo que *tenemos* lo distinto en la conciencia, entonces la conexión consiste en que *está presente* en la conciencia". Y todavía más claro: "*¿Qué conecta* entonces ambos objetos espaciales? *El espacio*. *¿Qué conecta* la multiplicidad de la conciencia? *La conciencia*. Toda la síntesis no nos descubre *nada más que una identidad*." Y todo esto se hace más comprensible con la siguiente explicación: (*En cuanto que* dos objetos *se encuentren* en el espacio, son perfectamente iguales en tanto *espaciales; en cuanto que se encuentran* en la conciencia, son exactamente los mismos *en tanto presentes en la conciencia*.

¿Para qué hace falta aquí además *una actividad particular* de conexión? ¿Acaso no está ya *completa toda la síntesis* mediante el espacio y la conciencia como *receptividades pasivas*? Entonces el entendimiento no hace más que poner la identidad, y para que esto sea posible, se *presupone* un *encontrar* lo igual y un *encontrar* lo desigual. Cada juicio es la expresión de esa entidad *encontrada*; todo lo demás que se encuentra en

un juicio, fuera de lo indiscernible, pertenece a lo *material* del mismo y *por lo tanto* no tiene su origen en el entendimiento. ¿Y esta tarea del {71/72} entendimiento, este caer en la cuenta, este comprender una identidad *presente*, para lo cual la imaginación tiene que destruir todo lo particular, suprimir todo lo distinto, se llamará acaso síntesis? (?)[59] –¡Con ello se suprime más bien toda síntesis!"

Todo esto lo dice *Köppen* a propósito de la unidad trascendental de la apercepción trascendental o de la imaginación productiva. Se ha expuesto de manera muy inteligible el concepto que tiene Jacobi acerca del saber, es decir, que nosotros los humanos recibimos las cosas como datos mediante los sentidos y la revelación sobrenatural del ver, del percibir y del sentir, y que lo tomado así de la experiencia (lo que hace mejor el hombre mejor organizado y con mejores sentidos, que un organismo y unos sentidos inadecuados) *está ya plenamente sintetizado,* y *no* tiene que ser sintetizado por nosotros, ni tampoco puede serlo; porque nuestra actividad sobre eso dado sintéticamente es lo contrario de una síntesis, es un analizar eso dado, y esa unidad analítica que *encontramos* en el objeto es tan poco una síntesis o una conexión de lo múltiple, que lo múltiple o lo material se desmigaja más bien mediante la unidad analítica. Espacio, conciencia, etc., el mundo objetivo, la Naturaleza, sólo podemos concebirlos según unidades analíticas y desmenuzarlos, y esto es así (*Cartas sobre Spinoza,* pág. 424), para que se le abra a nuestra indagación un campo *ilimitado* (es

59. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 161-162.

decir, sin fin y sin totalidad), que tenemos que trabajar, aunque sólo fuera por nuestra conservación *física*; y aquellas cosas cuyo mecanismo hemos descubierto, podemos también producirlas, si tenemos *en nuestras manos* los medios. Lo que de esa manera *al menos en la representación* somos capaces de construir, es lo que comprendemos, y lo que no somos capaces de construir, eso tampoco lo comprendemos[60]. El conocer por el entendimiento es un igualar incesante, al que llamamos conectar, y que sólo es un aminoramiento y una simplificación progresivos de lo múltiple, —y si ello fuera posible, hasta su desaparición y aniquilación completa (*Almanaque*, pág. 23)[61] {72/73}

Por el contrario, nosotros decimos que imaginación trascendental y conocimiento racional son algo muy distinto de como los concibe Jacobi; que ni analizan la Naturaleza, ni desgarran lo dado en unidad analítica y multiplicidad, sino que, siendo algo orgánico y viviente, y una totalidad, producen y construyen la idea de la totalidad como identidad absoluta originaria de lo universal y lo particular; identidad a la que Kant llamó sintética, no como si ante ella hubiera una multiplicidad, sino porque ella misma es dentro de sí diferenciada, bipolar, de modo que en ella la unidad y la multiplicidad no se añaden una a otra, sino que en ella se separan y con fuerza, como dice Platón, son mantenidas juntas por el medio.[x] Jacobi reconoce sin duda una bipolaridad para los sentidos,

60 *Idem*, Bd. IV, Abt. 2, S. 153.

61 *Idem*, Bd. III, S. 227.

x. *Timeo*, 31b-31c: a propósito del fuego, de la tierra y de su composición.

porque allí no parece que pueda hablarse propiamente de que no tengan que habérselas con un objeto dado y de que, no obstante su propia bipolaridad, no sean simple pasividad y receptividad, –como si los dos polos no estuvieran ya presentes en su misma bipolaridad y en el medio.

Los alborotos y disputas del artículo de las *Contribuciones* fueron también adecuados por Jacobi, en el *Almanaque superfluo* de 1802, para el público no filosófico y para el paladar del diletantismo filosófico, añadiéndole aportes sentimentales de Jean Paul para aumentar su sabor amargo, conectando con desventaja sus sentencias sentimentales y mordaces con las humorísticas ocurrencias llenas de sentido de *Lichtenberg*; porque el humor profundo y amable de Lichtenberg hace resaltar inmediatamente por contraste la impresión de un humor superficial, amargo y caprichoso. Hasta qué punto sean efectivas esas calumnias al criticismo, que no dejan enseñanza alguna, para lograr el único efecto de que son capaces, que es el de llenar al pueblo no filosófico de espantoso horror y aborrecimiento ante el espectro de la filosofía kantiana mediante un hábil sermoneo[y], y hasta qué punto semejantes engendros y sentimentalismos como: "*El impulso* de cada ser viviente es la *luz* de ese ser, su derecho y su fuerza. Sólo *en esa* luz puede moverse, y *sólo* por esa fuerza puede actuar. –Ningún ser finito tiene su vida en sí mismo, así como tampoco de sí mismo, –ni la *llama* de su luz, ni la *fuerza* de su co-

y. Hegel emplea el término *Kapuzinade* (en francés: *capucinade*), proveniente de "capuchino", que significa: sermón moralista rudo y popular.

razón.– El don de la vida es múltiple, múltiple el despertar a ella y múltiple su {73/74} conducción y su uso. Como los animales, el hombre despierta ante todo como una criatura sensible en la naturaleza simplemente sensible. –Vedlo ahí cómo sonríe, cómo balbucea, etc."[62] –hasta qué punto todo eso sean ocurrencias extraordinarias y edificantes, lo debe decidir otra rama de la crítica.

Como el artículo filosófico sobre las *Contribuciones* de Reinhold, así también el artículo popular contiene pasajes que, en su ingenua apariencia externa, podrían tener un significado filosófico, por ejemplo en la pág. 40, nota (lo subrayado está así en el *Almanaque*): Sensación, memoria e imaginación suponen algo primero y originario con respecto a la conciencia y a la actividad, un *principio* de la vida y del conocimiento, algo *que es dentro de sí*, que como tal no puede ser ni *propiedad*, ni *efecto*, de ninguna manera *algo que surja en el tiempo*, sino que tiene que ser un ser *sí mismo*, una *causa de sí misma* (sin embargo, según las *Cartas sobre Spinoza*, pág. 416,[63] la *causa sui* tiene su origen en el olvido de la distinción esencial entre el principio de razón suficiente y el principio de causalidad), tiene que ser *extratemporal*, y por esa propiedad tiene que poseer también una conciencia *extratemporal*, simplemente *interior*. Esta conciencia extratemporal simplemente interior, que se distingue de la manera más clara de la conciencia *exterior y temporal*, es la conciencia de la *persona*, que *entra* sin duda en el tiempo, pero no *surge* de

62. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 203-204.
63. *Idem*, Bd. IV, Abt. 2, S. 146.

manera alguna en el tiempo como una *entidad simplemente temporal*. A la entidad temporal le pertenece el *entendimiento;* a la extratemporal la *razón*.–

Se podría pensar que ahora Jacobi considere más aceptable para la razón el principio de razón suficiente y la formulación del *principium compositionis* de la antigua metafísica, porque lo que echaba de menos en él, la sucesión, lo excluye ahora de la razón en cuanto extratemporal, –así como también que la *ciega* imaginación de Kant se halle incluida a la vez, según su principio, en esa razón, que es una conciencia *interior y extratemporal,* y que se distingue claramente de la conciencia temporal y *exterior;* porque aquello que llamamos ver sólo se da en la conciencia exterior y {74/75} temporal. O cuando Jacobi prosigue: el entendimiento *aísla*, es materialista e irracional; niega al espíritu y a Dios. La razón *aísla*, es idealista y carece de entendimiento; niega a la Naturaleza y se convierte a sí misma en Dios. El hombre total, no despedazado, real y verdadero es *a la vez* (lo cual no quiere ciertamente decir yuxtapuesto, porque entonces serían dos pedazos o partes) razón y entendimiento, cree indivisamente y con una única confianza, en *Dios*, en la *Naturaleza* y en el propio *Espíritu,* –deberíamos así concebir la fe indivisa como una identidad de la razón y del entendimiento, es decir, como una simultaneidad de la negación de Dios y del volvernos Dios, de la identidad entre lo temporal y lo extratemporal, es decir, de un tiempo eterno, etc., sin convertir la filosofía de Jacobi en lo más mínimo en un galimatías, como lo hace con Spinoza y Kant, en la medida en que introduce en lo indiviso lo característico de lo aislado en

cuanto es mantenido aislado*, así como, por el otro lado, concebir esa fe *indivisa* como un uno indiviso, puro, puro, puro, sin fluctuaciones, sin principio, medio, ni fin, simplicidad[z] que no es él, ella, ni ello, etc. (Véase el artículo en las *Contribuciones* de Reinhold, cuaderno 3, *passim*).

Quien halle gusto y placer en escuchar una sarta de insensateces y galimatías, encontrará la mejor oportunidad en esos artículos de Jacobi, con su indivisión de la extratemporal y lo temporal, {75/76} de la simismidad y de lo empírico, etc. Porque esas composiciones no hay que entenderlas como si lo temporal se fuera a pique en lo extratemporal, lo empírico en la intuición racional, como si todo lo finito se hundiera en lo infinito y se reconociera sólo *una* totalidad como lo en sí, que no es ni entendimiento aislado, ni [illegible]

* Jacobi cierra así esta anotación: "Esta fe trinitaria, en general no filosófica, tiene también que poderse volver filosófica en el sentido más estricto, ser certificada en la reflexión (pero con la certificación en la reflexión, si es que en ello hay un sentido, desaparece la forma de la fe). Y tengo la audacia suficiente para decir que sé que puede volverse, que veo el camino de retorno por el que llegará aquí de nuevo una reflexión desorientada (Reinhold se designó a sí mismo con este predicado, y por lo tanto Jacobi considera el actual período de Reinhold como una desorientación y cree en una nueva transformación, en una eclosión de esa fe como ninfa de una filosofía inmortal, cuyo principio una la negación de Dios y al volverse a sí mismo Dios, al entendimiento y a la voluntad, y deja al hombre por entero como es), y sólo entonces producirá entonces una verdadera filosofía, una ciencia y una sabiduría que iluminen al hombre total." Esta información para los diletantes filosóficos puede ignorarla el público filosófico hasta que aparezca esa transformación.

z. Hegel reproduce el término tal como lo descompone Jacobi: *Ein-Fach-Heit*.

razón aislada. Porque entonces acontecería lo terrible: que se aniquilaría el ser finito de las cosas y las cosas finitas se convertirían en fenómenos y en espantos; si la razón conoce lo finito como no absoluto, como no eterno, entonces el hombre (*Almanaque*, pág. 36)[64] sólo puede tener existencia por la fantasía, y por la razón sólo aniquilación; y sin embargo lo peor para el hombre es verse privado de la razón, con lo cual el destino que se abre a los hombres es el de la más terrible desesperación; pero no, porque según este sincretismo, el más estridente de todos, la razón, como conocimiento de lo extratemporal y de lo sí mismo, debe otorgarle también un derecho al entendimiento como lo temporal e inesencial, y si erige un templo a la divinidad, debe ser tan humana como para dejarle al lado también su capilla al demonio.

De todo lo anterior, tanto de lo positivo como de lo polémico del saber, según la filosofía de Jacobi, se desprende el carácter de ese saber: la razón puede analizar hechos, separar lo universal de lo particular y llegar hasta la identidad vacía; y allí donde una filosofía plantea una identidad absoluta de lo universal y lo particular, allí esa identidad es convertida de nuevo simplemente en una universalidad separada de lo particular, y se le demuestra a esa filosofía la necesidad de que a su universalidad se le tenga que añadir lo particular o de que sólo acceda a lo particular *dado*. Donde Jacobi mismo reconoce una bipolaridad, una sujeto-objetividad, ésta debe revestir la forma sensible, de una cosa, de algo experimentado, que no debe perder su carácter de algo dado, de una oposición

64. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 116.

inconmovible frente al sujeto pensante, ni ser tampoco expresada como libre idea de la razón y como bien común de la ciencia, sino únicamente como una buena ocurrencia subjetiva, mientras que el pensar y el ser, lo universal que se mantiene como identidad formal y lo particular que se mantiene como algo dado, la ocurrente subjetividad {76/77} y la objetividad del saber no se juntan en el acto de conocer; el hecho dado y la subjetividad que lo piensa, tanto el uno como la otra son absolutos.–

(5. La fe y su alteración según Jacobi)

Tenemos ahora que considerar cómo la identidad absoluta, que no se da en el acto de conocer –y que sin embargo tiene a la vez que darse sin más para la subjetividad que se pone absolutamente–, se da para esa subjetividad. Ahora bien, esa relación de una finitud absoluta con lo verdaderamente absoluto es la *fe*, en la cual es cierto que la subjetividad se reconoce ante lo eterno como finitud y como nada, pero ella misma organiza ese reconocimiento de tal manera que ella se salve y se conserve como algo que es en sí fuera del absoluto. Sin embargo a lo universal separado de lo particular no solamente se le contrapone la absoluta identidad de ambos, sino también lo particular; y Jacobi extendió la fe también al saber de lo particular fuera del concepto, a la representación empírica inmediata de la objetividad vulgar, en cuanto que asumió ese significado de los empiristas originarios y fundamentales, *Hume y Locke,* los principales responsables de haber hundido al filosofar en esa finitud y subjetividad, y de haber colocado esa fundamentación y esa crítica del conocimiento en el lugar del conoci-

miento, poniendo lo particular en cuanto tal como lo absoluto, así como de haber proscrito la metafísica mediante el análisis de la experiencia sensible; y cuyo prurito reflexivo, impulsado amplia y sistemáticamente en el ámbito alemán, se llama filosofía alemana, es decir, de Kant, de Jacobi y de Fichte. En cuanto a la relación de la fe con la filosofía, como se había mantenido una tradición acerca de lo que es *objeto* de la filosofía, *Mendelssohn* y otros no llegaron a imaginarse que Jacobi extendiera el nombre de fe a la certeza de lo objetivo vulgar, otorgándole con ello por su parte a la certeza de la objetividad vulgar precisamente la misma importancia que le otorgaron de otra manera Hume, Kant y Fichte; importancia que para ellos viene a ser igual, ya que, al afirmarla Jacobi y al negarla Hume, Kant y Fichte, uno y otros de igual manera convierten en absoluta precisamente a la misma limitación y finitud, ya que resulta por completo indiferente que la finitud sea algo objetivo (en el sentido vulgar) o algo subjetivo, cuando ella es absoluta. Con respecto a la fe de Jacobi, {77/78} Mendelsohn no pensó en la certeza sobre las cosas temporales, sino en la certeza de la conciencia vulgar acerca de lo *eterno* y de lo extratemporal, certeza que no es conocida por la razón; porque Jacobi dice (*Cartas sobre Spinoza, pág. 215*): mi religión no conoce obligación ninguna de resolver tales dudas sino mediante argumentos racionales, y no ordena *ninguna fe en verdades eternas*;[65] —como Mendelssohn habla de las verdades eternas como objeto de la filosofía, consideraba que la filosofía no se ocupaba con la certeza de la realidad empírica y

65. *Jacobis Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 116.

que tampoco Jacobi con su fe tenía en mente la fe de Hume en la percepción sensible.

Pero Jacobi no tenía en mente las verdades eternas, sino la verdad de la realidad vulgar; a ésta apunta inmediatamente la primera aclaración de Jacobi contra Mendelssohn (*Cartas sobre Spinoza*, pág. 215): Querido Mendelssohn, todos nacemos en la fe y en la fe tenemos que mantenernos… Por fe sabemos que tenemos un *cuerpo* y que fuera de nosotros se dan otros cuerpos y otros entes pensantes. –¡Una verdadera y maravillosa revelación! Porque nosotros en verdad *sentimos* únicamente nuestro *cuerpo* constituido de una u otra manera y, en cuanto lo percibimos constituido de una u otra manera, nos damos cuenta *no solamente* de sus cambios, *sino también de algo* muy distinto de esos cambios, que no es ni simple sensación, ni pensamiento, a saber, *de otras cosas reales* (el subrayado es de Jacobi), y lo hacemos con la certeza con la cual nos damos cuenta de nosotros mismos; porque sin el *tú*, el *yo* es imposible. Entonces todas las representaciones las obtenemos simplemente *mediante las constituciones que recibimos*, y no hay otro camino para el conocimiento real; porque cuando la razón engendra objetos, éstos son *quimeras*. Tenemos así una revelación de la Naturaleza que no solamente da órdenes, sino que fuerza a todos y cada uno de los hombres *a creer* y a aceptar mediante la fe verdades eternas[66]. –Aquí no solamente se incluye en la fe el saber de la realidad vulgar, la percepción sensible, sino que la fe y las verdades eternas son reducidas exclusivamente a esa percepción. –Jacobi {78/79} continúa: "la reli-

---

66. *Idem*, S. 210-211.

gión cristiana enseña otra fe, –no la ordena; es una fe que no tiene como objeto verdades eternas, sino la naturaleza finita y contingente del hombre." Así pues ¿aquellas verdades eternas acerca del tener un cuerpo y de otros cuerpos, y de la existencia fuera de nosotros de otros cuerpos y de cosas reales, no se referirían a la naturaleza contingente y finita del hombre? ¡Qué pobre naturaleza tendría que ser en todo sentido aquella que con respecto a esa primera es a su vez finita y contingente, y qué religión sería la cristiana, que tendría como objeto esa naturaleza inferior, aún más finita y más contingente!

Como Jacobi en esta aclaración, que adquiere aún mayor peso por las circunstancias particulares de su oportunidad y del propósito que con ello obtuvo, reduce expresamente la fe y las verdades eternas a lo temporal y lo corporal, resulta muy consecuente que aborrezca las filosofías de Kant y de Fichte, que apuntan a que en lo finito y temporal no hay verdad, y que son grandes sobre todo por la negatividad en la que mostraron lo que es finito, fenómeno y nada. Las filosofías de Kant y de Fichte, al mantener fija una oposición inconmovible entre conocer y creer, ponen inmediatamente como absoluta la contraposición y con ello la finitud misma como tal; pero con la diferencia de que esa finitud *debe* ser vacía y no ser más que el puro concepto infinito de la finitud, la cual se vuelve por ello así igual a la infinitud, mientras que todo contenido que se dé y tenga que darse esa finitud *debe* ser nulo. Jacobi en cambio exige esa nulidad en toda su longitud y latitud, y lanza incontrolados gritos de auxilio acerca de la aniquilación de esa nulidad. Además no resulta posible el más mínimo malentendido sobre

el hecho de que tanto la filosofía de Kant como la de Fichte establecen como fe la certeza inmediata de lo suprasensible, así como tampoco sobre el hecho de que cuando Kant les niega toda realidad a las Ideas por parte de la razón teórica, para él el conocimiento teórico es una determinación mediante las categorías, que tienen su realidad únicamente en el mundo de los sentidos y en la experiencia, o que simplemente hacen posible sólo un conocer del entendimiento y no uno de la razón. Ahora bien, cuando Kant les niega a los conceptos de la razón toda realidad, en el sentido de que ellos no pueden {79/80} ser dados en una percepción sensible y en una experiencia mediada por conceptos del entendimiento, y de que en el campo de la experiencia son solamente principios regulativos para el uso del entendimiento, entonces Jacobi ve, en la negación que se les hace de una existencia temporal y corporal, la aniquilación de esas ideas mismas, y "pregunta (*Contribuciones* de Reinhold, Cuaderno 3, pág. 36), *a la conciencia moral de cualquier persona honrada,* después de haber visto una vez con claridad que la Idea es sólo problemática para el saber y la experiencia corporal y temporal, y para la percepción sensible, si está dispuesta por algún motivo a volver a esas representaciones, que se establecieron de una vez por todas como *objetivamente* (nótese bien en qué sentido) carentes de fundamento, como a representaciones *objetivamente verdaderas* y reales, y si podrá poner en ellas una confianza sincera y cordial. ¡*Yo digo* que ello es imposible!"[67] –Uno tendría que *decir más bien* que, únicamente después de aniquilar esa clase de realidad,

67. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 102-103.

resulta posible confiar en las Ideas; y que, por el contrario, mientras se mantenga el dogmatismo de la absoluta finitud y subjetividad, que coloca las verdades eternas en los cuerpos y en otras cosas reales, ello resulta imposible.

Como ejemplo de hasta qué tergiversaciones conduce ese odio ciego a la aniquilación de lo temporal y el celo sagrado por la buena causa de las cosas reales, —no puede pasarse por alto una cita que aparece a este propósito (con lo cual no se pretende decir que ésta, junto con las señaladas anteriormente, sean las únicas citas de esta especie, sino que son las únicas que conferimos en Kant). En *Contribuciones* de Reinhold, Cuaderno 5, pág. 99 y sigs., dice Jacobi o Köppen: Sería por tanto mucho más consecuente si en *todas las representaciones* de Dios y de la inmortalidad no pensáramos en ninguna objetividad y dijéramos con el autor de la crítica a la razón: *Todo lo que respecta a religión y libertad* es simple idea de la razón, simple ficción heurística, y fuera de su utilidad como principio director del entendimiento, es simple cosa del pensamiento cuya posibilidad es indemostrable.[68] Para ello se cita la *Crítica de la razón pura,* pág. 799, allí se dice: Los *conceptos de la razón* son simples Ideas y ciertamente no tienen {80/81} objeto alguno en una experiencia cualquiera; son simplemente pensados de manera problemática, etc. Los conceptos de la razón, de los cuales se habla aquí única y exclusivamente en la *perspectiva* teórica, son convertidos por Jacobi o por Köppen, sin condición ni limitación alguna, en: *todo lo que respecta a la religión y a la libertad;* y todo ello sería simple fic-

68. *Idem*, S. 181.

ción, –y lo que dice Kant de su realidad teórica, se dice de su realidad sin más.

Ahora bien, además de que Jacobi rebajó la fe a la realidad y a la experiencia sensible y habla contra Mendelssohn únicamente de esta fe, tiene sin embargo también una fe que no es de lo finito sino de lo eterno; y tenemos que ver si esta fe, que pone lo eterno como objeto absoluto y aporta y separa de éste al conocimiento, y excluye al conocimiento racional, ya que sólo se reconoce como conocimiento algo subjetivo y un saber formal, no se ve mancillada *también en cuanto fe* al ser trasladada para ser puesta en relación con la reflexión. La fe del hombre que no se eleva a la reflexión abstracta tiene la ingenuidad de que no se contrapone a la reflexión; no solamente no reflexiona en que la relación con lo eterno en forma de fe como certeza inmediata que no ha sido asumida mediante el pensar como algo objetivo y bajo la forma de concepto, aunque no entra necesariamente en conflicto con el conocimiento racional, sin embargo se le contrapone, sino que tampoco tiene relación con alguna contraposición, –es una pura posición sin consideraciones, sin negación ni de otra fe cualquiera en algo distinto, ni de otra forma para el contenido de esa misma fe. No nos corresponde examinar aquí hasta dónde esa ingenuidad de la fe pueda verse afectada por aquella consideración; lo único que nos interesa aquí es esta consideración: si la fe como tal se conecta con una reflexión sobre sí misma, y si niega el saber formal y finito, ¿hasta qué punto, con esa consideración sobre el saber finito y dado que no debe surgir ningún saber racional, ella está en condiciones de elevarse verdaderamente por encima de la subjetividad y la finitud? Bajo

esta figura negadora y consciente se presenta la fe en Kant, Jacobi y Fichte. Toda la esfera de la finitud, del ser uno mismo algo, de la sensibilidad, en la verdadera fe se va a pique ante el pensar y el ver {81/82} lo eterno, que aquí son una y la misma cosa; todas las polillas de la subjetividad se consumen en ese fuego devorador, y *hasta la misma conciencia* de ese entregarse y de ese aniquilarse es aniquilada. También entre los actos religiosos, en los cuales la fe es sentimiento y visión, se dan unos más puros y objetivos que otros, como en el canto se fusiona más la conciencia y la subjetividad con la universal armonía objetiva, de lo que se eleva en la plegaria silenciosa.

Pero una vez introducida la fe dentro de la filosofía, pierde por completo aquella ingenuidad pura; porque ahora es la razón la que huye de la reflexión hacia la fe para aniquilar la finitud y superar la subjetividad, –pero precisamente por ello la fe misma se verá afectada de esa oposición que se da con respecto a la reflexión y a la subjetividad. Como la fe tiene ahora también en su significado esa negación, en ella se mantiene la reflexión sobre la aniquilación de la reflexión y la subjetividad de la conciencia acerca de la aniquilación de la subjetividad, de modo que la subjetividad en su aniquilación misma se ha salvado. Como en la conciencia que no reflexiona sobre su fe el pensar finito y el creer se encuentran uno fuera del otro, en razón de ese encontrarse así, tal conciencia es una conciencia no filosófica. El comportamiento y las acciones finitas, así como la percepción sensible, –y, por otra parte, el servicio divino, se alternan entre sí, y si para el hombre religioso todo lo objetivo finito se le presenta a la vez bajo la figura de la eternidad, y de

igual manera su obrar expresa esa misma figura, sin embargo esa figura de la eternidad es algo subjetivo; lo que se hace presente es la belleza ética singular. La verdadera objetividad y universalidad las obtiene esta belleza en el arte y la filosofía, en las que desaparece la oposición referida a lo absoluto entre fe y reflexión, tanto en la medida en que esa oposición se da inconscientemente en la conciencia vulgar, como en la medida en que se da conscientemente en las filosofías de la reflexión. En cuanto esa oposición se da inconscientemente en la conciencia vulgar, la fe y lo que viene de ella logran ser puros; porque la subjetividad y la finitud se encuentran por completo más allá, sin contacto ni relación con esa fe. Pero así no se mantiene la fe introducida en la filosofía; porque aquí tiene una consideración y un significado de negación, y en esa negación entra en contacto con la subjetividad y con ello la mantiene. La fe {82/83} se ve afectada por esa misma oposición, así como aquello que constituye su contenido tiene frente a sí, en cuanto suprasensible, una sensibilidad inconmovible y, lo infinito, una inconmovible finitud, y como en ella se dan ambas cosas, la subjetividad aniquilada y la salvada, esta última se ve justificada; porque ella apela a su haber sido aniquilada, mientras que en la fe vulgar sin consideraciones ella por el contrario en verdad ha desaparecido y es ante la fe algo profano.

(6. *La moral de Jacobi*)

Este mancillarse de la fe y esa santificación de la subjetividad deben conducirnos brevemente a la filosofía *práctica* de Jacobi. La razón práctica de Kant, o el concepto vacío en su contraposición inconmovible

frente a la Naturaleza, no puede producir otra cosa que un sistema tiránico y de desgarramiento entre eticidad y belleza, o, como la moral kantiana, mantenerse en pretendidos deberes que nada determinan, formales, cuya enumeración y exposición en su inconsecuencia científica se queda atrás de la consecuencia de la Naturaleza; y este solo aspecto, al reconocer en la posibilidad de una casuística y a la vez la nulidad científica, permite ver a dónde apuntan las ideas éticas.

Ahora bien, en la doctrina del Derecho es necesario determinar; aquí no se puede dejar que la determinación se pierda en la indeterminación, y esta ciencia han tenido entonces necesariamente que manchar la naturaleza ética con las peores ignominias. El odio general de la filosofía de Jacobi contra el concepto desprecia necesariamente su forma objetiva de la eticidad, la ley, y sobre todo la pura ley como principio ético formal; y entre otros excelentes pasajes sobre esto, tenemos la página 32 de su *Carta a Fichte,* hermosa y muy pura: Sí yo soy el ateo e impío, quien contra la voluntad que nada quiere, –quiere mentir, como mintió Desdémona moribunda, quiere mentir y engañar como Pílades que se hizo pasar por Orestes, quiere asesinar como Timoleón, quebrantar la ley y el juramento como Epaminondas, como Juan de Witt, suicidarse como Otón, robar el Templo como David, –sí, recoger espigas en sábado, aunque sólo fuera porque tengo hambre y la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley. –Porque con la más sagrada certeza que tengo en mí, se que el *privilegium aggratiandi* (privilegio de ser perdonado) por tales crímenes contra la pura letra de la ley absolutamente universal de la razón es {83/84} el auténtico *derecho*

de majestad del hombre, el sello de su dignidad, de su naturaleza divina.[69]

Hemos llamado a este pasaje de Jacobi muy puro, –y la formulación en primera persona, *Yo soy y Yo quiero* no puede dañar su objetividad–, en cuanto que la expresión según la cual la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley, sin tener en cuenta el significado que tiene allí de donde fue tomada, adquiere es cierto un significado más universal en este contexto, pero mantiene su verdadero significado. A la belleza ética no puede faltarle ninguno de los dos aspectos, ni su vivacidad como individualidad, al no obedecer a los conceptos muertos, ni la forma del concepto y de la ley, la universalidad y objetividad, –*único* aspecto que puso Kant mediante la abstracción absoluta y al cual supeditó totalmente la vivacidad, matándola. El pasaje citado sobre el aspecto de la vivacidad y la libertad de la eticidad no excluye su objetividad, pero tampoco la expresa, y sobre su necesidad y objetividad tenemos que buscar otros datos. Ya aquello que se subraya en los ejemplos de caracteres éticos con los cuales Jacobi desea hacer clara su idea de eticidad, muestra el descuido por el aspecto legal y objetivo. En los espartanos Espercias y Bulis (*Cartas sobre Spinoza,* pág. 240)[aa], lo que determina su eticidad es su *experiencia;* ellos, anota Jacobi, no le dicen a Hidarnes, quien deseaba convencerlos para que se hicieran amigos del rey: eres un loco; antes bien, reconocen que es sabio *en su medida*, perspicaz y bueno.

69. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 37-38.

aa. Véase *Herodoto*, Historia, VIII; *Plutarco*, Dichos notables de los Lacedemonios.

Tampoco intentaron inculcarse *su* verdad, ni apelaron al entendimiento o al refinado juicio de ellos, sino sólo a *cosas* y a su inclinación por esas cosas. No se preciaron tampoco de alguna virtud, ni tuvieron filosofía alguna; confesaron sólo el sentido de su corazón, su *afecto,* y frente a Jerjes no fueron *más claros* que con Hidarnes, a quien expusieron *su experiencia*. Porque a Jerjes le dijeron: "¿Cómo podríamos vivir aquí, abandonar *nuestro país y nuestras leyes,* y a *aquellos hombres,* {84/85} ya que para morir por ellos emprendimos voluntariamente un viaje tan largo?"[70] ¿Puede darse acaso una mayor claridad de lo ético? ¿Se ve aquí únicamente la subjetividad de la experiencia, de los sentidos, de una inclinación? Al sátrapa le demostraron su desprecio, precisamente hablándole de la *experiencia* y de la *inclinación de él y de ellos,* y le contrapusieron a su subjetividad la esencia de ellos en la forma de otra subjetividad; pero a la majestad del monarca le mostraron su respeto al ser *totalmente claros* ante él, nombrando lo más objetivo y lo santo, tanto para él como para ellos, a saber, el país, el pueblo y las leyes. Pero Jacobi llama a lo más vívido, a la patria, al pueblo y a la ley, *cosas* a las cuales estaban habituados, como se está habituado a las cosas; no las concibe como cosas sagradas, sino como vulgares: porque con respecto a las cosas sagradas no se da una relación de estar habituado y de dependencia. Concibe como contingencia y dependencia aquello en donde se da la suprema necesidad y la suprema energía de la libertad ética, en el vivir según las leyes de un pueblo y, más aún,

70. *Jacobis Werke,* Bd. IV, Abt. 1, S. 232–234.

del pueblo espartano, –concibe como algo vulgarmente empírico lo racional por excelencia. En cambio no había que exigirles la miseria de la subjetividad, el apelar a un refinado juicio y al entendimiento, o el preciarse de alguna virtud; y la ausencia de esa miseria es algo demasiado malo como para que se les pueda contar como virtud. –Menos aún hay que pensar en relevar la objetividad en Cleómenes, en *Woldemar*, porque este espartano es introducido allí no en relación con su patria, ni por la fuerza de su verdadera virtud, sino en virtud de la individualidad de su destrucción; ¿y para edificar a quién? –a mujeres preciosistas e insignificantes y a burgueses sensibles.

Por lo demás, como Jacobi se opone al concepto y a la objetividad con relación a la belleza ética, se puede a este propósito tenerse únicamente a las figuras con las cuales él quiso hacer clara su idea de belleza ética. Ahora bien, el tono fundamental de esas figuras es esa carencia consciente de objetividad, una subjetividad que se aferra a sí misma, la perpetua reflexión sobre su personalidad, en vez de circunspección; una consideración que se vuelve constantemente sobre el sujeto y pone en lugar de la libertad ética {85/86} la más grande meticulosidad, un egoísmo nostálgico y una enfermiza eticidad; un estarse considerando a sí mismo, que ejecuta sobre la bella individualidad la misma transformación que se efectuó en la fe, a saber, la de otorgarse mediante esa conciencia de la belleza individual la conciencia de haber superado la subjetividad y aniquilado el egoísmo, precisamente poner mediante esa conciencia la suprema subjetividad y la idolatría interior, y haberlas a la vez justificado. Así como encontramos en los poetas, que conocen lo que

es eterno y lo que es finito y condenado, –tanto en los antiguos, como Dante, como también en *Goethe* con su Orestes, condenado por un tiempo de su vida al infierno–, en qué consiste esa condenación a los infiernos, a saber, en estar eternamente atado al acto subjetivo, en estar solos con lo que nos es más propio y contemplar eternamente esa propiedad, así vemos también en los héroes Allvill y Woldemar[ab] representado ese mismo tormento de contemplarse eternamente a sí mismo, y esta vez ni siquiera en un acto, sino en el aburrimiento y debilidad aún mayores del ser vacío, y esa impudicia consigo mismo representada como la razón de la catástrofe de sus aventuras poco novelescas; pero a la vez este principio no es superado en el desenlace, y aun las virtudes que no llevan a la catástrofe a los caracteres que rodean a los personajes, se ven más o menos teñidas en su esencia por ese infierno.

Entonces, si en Jacobi la subjetividad protestante parece haber retornado de su forma conceptual kantiana a su verdadera figura, a una belleza subjetiva sentimental y a una lírica de la nostalgia celestial, sin embargo, en virtud del ingrediente esencial de la reflexión y de la conciencia sobre la belleza subjetiva, la fe y esa belleza individual se ven arrojadas de su ingenuidad y de su ausencia de consideraciones, únicas que las capacitan para ser bellas, piadosas y religiosas.

De todo lo anterior se sigue que la filosofía de Kant es opuesta a la de Jacobi, en cuanto que, dentro de la

ab. Se trata de personajes de Jacobi, a los que Hegel se va a referir nuevamente en la *Fenomenología* a propósito del "Espíritu cierto de sí mismo".

esfera que les es común, la kantiana pone en pura abstracción la absoluta subjetividad y finitud, y con ello gana la objetividad y la infinitud del concepto; mientras que la de Jacobi no asume en el concepto a la finitud misma, sino que la constituye como principio en cuanto finitud finita, contingencia empírica y conciencia de esa subjetividad. {86/87} La esfera común de ambas filosofías es el ser absoluto de la contraposición entre la finitud, lo natural, el saber, precisamente por ello mismo saber formal, –y lo sobrenatural, lo suprasensible y la infinitud; por esto para ambas lo verdaderamente absoluto es un allende absoluto en la fe o en el sentimiento, que es nada para la razón cognoscente. En ambas se hace presente la Idea especulativa: en la filosofía kantiana se introduce pura en la deducción de las categorías, pero para convertirse inmediatamente en una pura identidad, en una unidad del entendimiento, y por lo demás como un pensamiento simplemente posible, que no puede alcanzar realidad alguna en el pensar, porque la reflexión tiene que ser sin más lo dominante; en Jacobi ella está igualmente en forma subjetiva como algo particular, ingenioso, que no es lícito asumir en la universalidad, como no lo es que la razón, saliéndose del instinto y de la individualidad subjetiva, se vuelva visionaria, es decir, se vuelva algo para el pensar.

(7. Jacobi y Schleiermacher)

Como este aspecto de la preponderancia de lo subjetivo y de lo finito, que resulta necesario una vez que la filosofía toma su orientación siguiendo la forma de la reflexión, es expresado igualmente por otros intentos filosóficos, pero en parte de manera más débil y

en parte no con la misma pretensión, entonces resulta posible presentarlo, de manera preferencial y como representante de la especie, en la forma de Jacobi, que expresa de la manera más clara la subjetividad teórica y práctica, así como el allende de la fe. Pero a la vez hay que señalar cómo este aspecto mismo puede ser concebido bajo una figura superior y más noble.

Ya se recordó cómo el principio del filosofar de Jacobi se acerca por una parte a la belleza subjetiva del Protestantismo, en cuanto que eleva lo individual y particular por encima del concepto y hace valer la vivacidad subjetiva; Protestantismo que conoce el trato con Dios y la conciencia de lo divino no en la objetividad satisfecha de un culto y en la contemplación y goce en sí mismo claro y presente *de esta* Naturaleza y *de este* Universo, sino que determina ese trato y esa conciencia como algo interior que conserva la forma fija de una interioridad y como una nostalgia por un más allá y por un futuro, nostalgia que, aunque no pueda unirse a su objeto eterno, obtiene su belleza y su goce infinito en cuanto que ese objeto es en verdad y sin {87/88} ninguna reticencia lo eterno; pero por otra parte la belleza de la individualidad y su forma de sentimiento, de amor y de fe se ven empañadas por el principio de Jacobi, porque la fe, en cuanto se dirige a lo eterno, tiene una consideración polémica y por ello el reflejo insuperable de la subjetividad, y se la extiende también como certeza absoluta a lo temporal y real, de modo que el testimonio de los sentidos vale como revelación de la verdad, y el sentimiento y el instinto contienen la regla de lo ético, y mediante la reflexión sobre la personalidad y sobre el hecho de que el hombre en general y la persona particular son

el sujeto de tales sentimientos bellos y del amor, la nostalgia se convierte en un regodearse con su subjetividad, con sus hermosos pensamientos y sentimientos. La verdad, en cambio, que está en la Naturaleza, no logra reconciliar en la forma de lo real y temporal el dolor de la nostalgia religiosa, ni hacerlo retornar de su más allá, así como tampoco logra hacerlo en el hombre la conciencia de su personalidad absoluta. Porque la Naturaleza como temporal y el individuo como algo absoluto en su singularidad, no es la Naturaleza como universo, en cuya contemplación como en un más allá pudiera la nostalgia hallar su paz, así como la absolutez del sujeto en su personal singularidad y en su permanente contraposición con lo eterno tampoco es una razón que ve, ni un amor puro, ni una fe viviente; antes bien, cuando lo temporal, lo subjetivo y lo empírico adquieren verdad y certeza para la nostalgia, entonces la belleza de la naturaleza subjetiva de esa nostalgia, su fe, su amor y su sentimiento en general sólo se ven mancillados con esa reconciliación.

Entonces, si en el principio de Jacobi el dolor y la nostalgia del protestantismo avanzan hacia una reconciliación, pero a la manera del eudemonismo como tal, mediante lo finito, ante todo mediante la reflexión y la conciencia del sentimiento y de la nostalgia, reflexión y conciencia que convierten en algo al sujeto de las mismas en cuanto tal, —y si esa nostalgia encuentra dentro de sí misma lo aquende, al mancillarse consigo misma y al asumir como revelación la realidad vulgar y lo temporal, ella podría, al reflexionar dentro de sí, encontrar una potencia superior a la expuesta por Jacobi, y se le podría ofrecer a la divinización del sujeto un objeto superior en él mismo, así como po-

drían concebirse de manera más ideal tanto el sentimiento, como la contemplación de sí misma {88/89} y del mundo, lo que por otra parte equivale a convertir la intuición suprema en algo subjetivo y que permanece en su particularidad. Cuando el verdadero aquende, en lugar de ser la realidad es el Universo, y la reconciliación con la Naturaleza es identidad con el Universo, que como sentimiento es amor infinito y como intuición es religión, pero del tal manera que esa identidad misma, ya sea más como pasividad en el captar y en el imitar interiormente, o más como virtuosidad, tenga que mantenerse como algo simplemente subjetivo y particular, no darle solidez a su expresión, ni confiar su vivacidad a la objetividad, de modo que con ello conserve precisamente la anterior reflexión de la nostalgia sobre el sujeto, entonces el principio de Jacobi ha obtenido la máxima potenciación de que es capaz y el Protestantismo, que busca reconciliación en el más acá, se ha elevado al máximo, sin salirse de la subjetividad que lo caracteriza.

Esta potenciación se llevó a cabo en los *Discursos sobre la Religión*[ac]. Así como en la filosofía de Jacobi se concibe la razón sólo como instinto y sentimiento, y a la eticidad se la concibe únicamente en la contingencia empírica y como dependencia de las cosas tal como las ofrecen la experiencia, la inclinación y los presentimientos del corazón, y al saber se lo concibe por su parte sólo como una conciencia de particularidades y peculiaridades, ya sean internas o externas, así por el contrario en esos *Discursos* se elimina a la Naturaleza como colección de realidades finitas y se la reconoce

ac. Obra de Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

como Universo, con lo cual se recupera la nostalgia de su estar huyendo más allá de la realidad hacia un eterno allende, se derriba el muro que separa al sujeto o al conocer del inalcanzable objeto absoluto, se reconcilia el dolor con el placer y el esfuerzo sin término se satisface con la contemplación.

Pero aunque el individuo arroja en esa forma fuera de sí su subjetividad y el dogmatismo de la nostalgia diluye su oposición en idealismo, sin embargo esta sujeto–objetividad de la intuición del Universo tiene que seguir siendo algo particular y subjetivo; a la virtuosidad del artista religioso debe permitírsele mezclar su subjetividad en la seriedad trágica de la religión, y en lugar de ocultar esa individualidad incorporándola a una presentación objetiva de grandes figuras y de sus movimientos entre sí, así como del movimiento del Universo en ellas, –tal como las construyó el genio en la triunfante iglesia de la {89/90} Naturaleza con epopeyas y tragedias[ad], – o en lugar de quitarle lo subjetivo a la expresión lírica, por el hecho de que se halla presente a la vez en la memoria y se manifiesta como lenguaje común, lo subjetivo debe constituir más bien la vivacidad y verdad esencial en la presentación de la propia intuición del Universo, así como en la producción de ésta en los demás, y debe perpetuar el arte sin la obra de arte[ae], y la libertad de la intuición suprema debe consistir en la singularidad

---

ad. Hegel se refiere a los poetas griegos como Homero y Esquilo, y a la religión griega como religión de la Naturaleza.

ae. Con la expresión "perpetuar el arte sin la obra de arte" se hace referencia a la virtuosidad del hombre religioso que expresa en su propia vida su ideal de santidad.

y en el tener para sí algo particular. Si el sacerdote no puede ser más que un instrumento y un servidor al que la comunidad sacrifica, y que se sacrifica por ella y por sí mismo para otorgarle a la intuición religiosa lo que la limite y objetive, y al que no puede llegarle todo el poder y la fuerza ante la comunidad adulta sino en cuanto es un representante, –la comunidad, colocándose en posición de minoría de edad, debe tener como meta y como propósito el dejar que actúe sobre ella lo interior de la intuición de ese sacerdote como virtuoso de la edificación y del entusiasmo; en lugar de anular o al menos no reconocer cada particularidad subjetiva de la intuición (se llama idiota al que posee una particularidad)[af], hay que darle tanto reconocimiento, que constituya el principio de una comunidad particular y que de esa manera se hagan valer al infinito y se multipliquen las pequeñas comunidades y las particularidades, naden al azar en todas direcciones, se busquen mutuamente y en todo momento cambien sus agrupaciones, como las figuras de un mar de arena bajo el juego del viento, siendo a la vez la particularidad de la visión y la peculiaridad de cada una a justo título algo tan ocioso y hasta inadvertido, que, indiferentes ante el reconocimiento de las mismas, renuncien a la objetividad y puedan mantenerse tranquilas unas junto a otras en una atomística universal; a lo cual sin duda se acomoda muy bien la separación ilustrada entre la Iglesia y el Estado, y en cuya idea una intui-

af. Alusión a I Corintios 1, donde San Pablo critica la sabiduría del mundo; Schleiermacher desconfía de la dogmática y del unanimismo conceptual y defiende una paz entre formas diversas de vivir el cristianismo. Hegel critica ese atonismo religioso.

ción del Universo no puede ser una intuición del Universo como espíritu, porque lo que es espíritu no se presenta como un Universo en calidad de átomos y la catolicidad de la religión consiste en general sólo en negatividad y en la universalidad del ser singular. Así pues, aunque la subjetividad del anhelo se haya elevado a la objetividad de la contemplación y la reconciliación no se haga con la realidad, sino con lo viviente, no con la singularidad, sino con el Universo, sin embargo esa misma intuición del Universo se vuelve de nuevo {90/91} subjetividad, en cuanto que es en parte virtuosismo, es decir, no alcanza a ser anhelo sino sólo la búsqueda de un anhelo, y en parte no debe constituirse orgánicamente, ni alcanzar el verdadero virtuosismo según leyes, y su verdadera objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo y de una iglesia universal, sino que la expresión debe ser algo puramente interior, explosión inmediata o consecuencia de entusiasmo singular y particular, y no la verdadera expresión, una obra de arte.[ag]

---

ag. Para comprender este denso párrafo, debemos recordar algunas ideas deSchleiermacher: influido por los hermanos moravos (*Herrnhütter*), desconfió de la doctrina y el dogma, buscó adecuarse a la conciencia cultural de su época y en su apologética buscó un "virtuosismo religioso", mediante el cual mostrar a la conciencia culta la posibilidad y aun la necesidad de una teología; propició el reconocimiento de las diversas comunidades cristianas evangélicas y buscó un cristianismo de marcada orientación estética y moral, de honda raigambre romántica.

C. FILOSOFÍA DE FICHTE

(1. Las posiciones respectivas de las tres filosofías de la subjetividad)

En la filosofía de Kant lo primero es el pensar, lo infinito, la forma de lo objetivo. La oposición absoluta del pensar con respecto a lo particular, lo finito, el ser, está en el sujeto cognoscente, pero inconsciente o sin ser a la vez objetiva para el sujeto. También se puede decir que la absoluta identidad, en la cual la oposición ha sido superada, es puramente objetiva, es un simple pensamiento; –ambas formulaciones significan lo mismo, porque uno y otro, esa forma de objetividad absoluta, el allende de la identidad para el conocer, y lo subjetivo, el conocer dentro del cual se ha colocado la oposición absoluta, no coinciden. En la filosofía de Jacobi lo primero es la conciencia acerca de esa misma oposición absoluta, y la oposición que se halla en el conocer se escapa por su parte, para representarla como resuelta, hacia su contrario, hacia un más allá del conocimiento. Se da sin embargo un término medio en ese paso a lo absolutamente contrapuesto, pero ese término medio es él mismo algo subjetivo, un anhelo y un dolor. En la filosofía de Fichte este anhelo se sintetiza con la objetividad kantiana, pero sin que ambas formas contrapuestas se

hayan extinguido en una verdadera identidad e indiferencia y sin que haya surgido el término medio absoluto, sino que aquella unificación subjetiva de Jacobi en la vitalidad del individuo es asumida sin más en forma objetiva. En la filosofía de Kant no se muestra la más mínima pesadumbre por la contradicción de la universalidad vacía con la particularidad viviente; se la afirma de manera absoluta en lo teórico, y en lo práctico, cuyo concepto implica suprimirla, se presenta un formalismo de ciencia jurídica y de moral {91/92} sin vida, ni verdad. La filosofía de Jacobi tiene la identificación de lo universal y lo particular en la individualidad, pero subjetiva; por ello esa unificación no puede ser más que una pesadumbre y un anhelo, y la particularidad tiene que ser algo permanente, sagrado y absoluto. En Fichte esta subjetividad del anhelo es convertida en lo infinito, en algo pensado, en una exigencia absoluta; exigencia que es el punto culminante del sistema: Yo *debe* ser igual a no–yo; pero allí no se encuentra ningún punto de indiferencia.

Se recordó ya antes cómo el sistema se eleva al lado negativo del absoluto, de la infinitud, al yo como pensar absoluto, y en esa medida es puro idealismo, que sin embargo, dado que ese lado negativo es puesto él mismo como lo absolutamente positivo, se vuelve formal y tiene frente a sí un realismo. Como ese idealismo solo sabe igualar las oposiciones en lo infinito, es decir, convierte en absoluto al pensar abstracto, a la actividad pura contrapuesta al ser, no anula en verdad esas oposiciones, sino que esa intuición intelectual es algo formal, como lo es el idealismo, y al pensar se le contrapone la realidad, a aquella identidad de la intuición intelectual se le contrapone la oposición, de modo

que toda identidad sólo es aquella relativa, propia del encadenamiento causal, donde lo uno se determina por lo otro.

De acuerdo con la tarea de la filosofía, tal como fue determinada por la cultura de Locke y de Hume, el mundo debe ser evaluado y explicado de ahora en adelante partiendo del punto de vista del sujeto; y en ese mundo que hay que explicar se introduce precisamente esa contraposición que tiene lugar entre él y el sujeto : el mundo se divide en un aspecto ideal y en uno real, de modo que lo ideal, en su oposición relativa con respecto a lo real, se convierte una vez en la identidad pura que abstrae de la realidad o en el concepto, y otra vez viene a ser la identidad referida a la realidad, espacio, tiempo, categorías, la idealidad de lo real. Lo objetivo o universal de lo real consiste entonces únicamente en aquello que en la división del mundo es el aspecto ideal, de modo que el idealismo que se propone explicar el mundo objetivo, al haber reconocido la objetividad como lo ideal, la ha deducido inmediatamente del principio de lo ideal, del yo, de lo universal, lo cual constituye al sujeto en oposición frente al mundo {92/93} en general, y con ello ha suprimido el ser en y para sí de lo objetivo.

(2. Filosofía teórica según Fichte)

Este idealismo crítico, que Fichte relevó con trazos muy agudos, es, como puede verse, algo formal : lo universal del mundo contrapuesto al sujeto es puesto como algo universal, como algo ideal, como pensar y por ello como Yo. Sin embargo lo particular necesariamente se queda rezagado y cuando, siguiendo la postura favorita respecto a la idea de filosofía,

tiene que hablarse de explicación, se queda entonces sin explicar el aspecto más interesante del mundo objetivo, el aspecto de su realidad. Que lo real en cuanto propio de la sensación sea algo empírico, y por ese título se lo rechace sin más y se lo declare indigno de ser considerado, como lo hace Kant, resulta tan poco satisfactorio, como cuando Fichte muestra que la sensación es simplemente algo subjetivo y que el rojo, etc., viene a ser esparcido por la mano del sujeto sobre la superficie y con ello adquiere objetividad. Porque lo que se pregunta no es precisamente por la idealidad, sino por la realidad, y resulta indiferente si la realidad es una cantidad infinita de sensaciones o de características de las cosas. En la parte práctica de la *Doctrina de la Ciencia* es cierto que se da la impresión de que la realidad absoluta correspondiente al aspecto ideal, las cosas tal como son en sí, hubiesen debido construirse a partir de como nosotros tenemos que hacerlas; sin embargo allí lo único que ha sido deducido es un análisis del concepto de esfuerzo y de impulso en una inteligencia, y algunos conceptos reflexivos referentes al sentimiento, como que los sentimientos tienen que ser *diferentes*; en otras palabras, de la tarea de construir el sistema de las cosas como *deben* ser sólo se ha analizado el concepto formal del *deber ser,* pero fuera de esta esencia formal no se construyó en lo más mínimo el sentimiento mismo como sistema real o la totalidad del deber ser. Porque ya en y para sí el deber ser no permite ninguna clase de totalidad, sino que la multiplicidad de la realidad aparece como una determinación incomprensible, originaria, y como una necesidad empírica; la particularidad y la diferencia como tales son un absoluto. El

punto de vista para esa realidad es el punto de vista empírico de cada singular, y para cada singular su realidad es la esfera incomprensible de la realidad vulgar, en la cual se halla sin más encerrado. No hace falta recordar qué tan indiferente resulta ese idealismo formal para esta absolutez de lo empírico {93/94} al demostrar que toda esta realidad empírica no es sino algo subjetivo, un sentimiento; porque esa forma no cambia lo más mínimo en la necesidad vulgar e incomprensible de la existencia empírica, y no hay que pensar en ninguna verdadera idealidad de la realidad y del aspecto real, sea que aparezcan como características de las cosas o como sensación.

El formalismo del saber llamado aquí idealista, que fue desarrollado en la filosofía de Jacobi, la cual posee sobre ello la más determinada y clara conciencia, no necesita en realidad de mayores explicaciones en la filosofía de Fichte, ya que lo tiene en común con las otras, tanto por el principio de la subjetividad, como porque la identidad absoluta no pertenece al conocer y al saber, sino únicamente a la fe. Lo esencial del mismo consiste en que de una manera incomprensible el puro concepto, el pensar vacío, se añade a un contenido, a una determinación del concepto, o a la inversa, que la determinación se añade a la indeterminación. Que según el dogmatismo de Jacobi lo objetivo, lo dado, sea llamado lo primero, a lo cual se añade posteriormente el concepto, o que Fichte le otorgue prioridad al saber vacío, al Yo, cuya esencia es igual al entendimiento vacío del saber analítico, a saber, una identidad con respecto a la cual aparece en Fichte como posterior la determinación que le es extraña y que no puede ser comprendida desde esa iden-

tidad, eso no constituye ninguna diferencia para el asunto mismo.—

Si según el idealismo fichteano el Yo no siente e intuye cosas, sino que intuye únicamente su sentir y su intuir, y sólo sabe de su saber, entonces lo primero y lo único cierto es la actividad pura vacía, el operar puramente libre, y eso no es simplemente sino el puro saber y el puro intuir y el sentir: Yo = Yo. Veremos luego cómo mediante el acto volitivo absoluto adquiere sin más realidad todo el mundo aniquilado de los sentidos; pero el saber acerca de esa realidad, la relación de la vacuidad absoluta y de la indeterminación del saber con la determinación y con aquella realidad es lo incomprensible, y lo uno es tan extraño a lo otro, lo particular a lo universal, como lo es en Jacobi la determinación empíricamente dada a la indeterminación o al concepto del entendimiento analítico. Sin embargo la manera de Fichte de saber únicamente acerca del saber, es decir, sólo de la identidad vacía, se abrió un camino hacia lo particular mediante su mismo formalismo; {94/95} se reconoce que la única verdad y certeza, que la pura autoconciencia y el puro saber es algo incompleto, condicionado por algo otro, es decir, que lo absoluto del sistema no es absoluto y precisamente por ello tiene que avanzar hacia algo otro. Esa reconocida incompletez del principio absoluto y la consiguiente reconocida necesidad de avanzar hacia algo otro, es el principio de la deducción del mundo sensible; lo completamente vacío, con lo cual se dio comienzo, posee la ventaja, gracias a su absoluta carencia, de llevar en su seno de manera inmanente la necesidad inmediata de llenarse, de tener que avanzar hacia algo otro y de este

hacia otro, en un mundo objetivo sin límites. Ahora bien ¿se de una aprioridad superior a la de aquel principio en el cual se encuentra inmediatamente la necesidad del todo? – necesidad cuyo fundamento consiste en que el principio es simplemente parte y por su infinita pobreza constituye la infinita posibilidad de riqueza. De esa manera el principio desempeña el doble papel de ser una vez absoluto y la otra simplemente finito, y, en esta segunda calidad, de poder volverse punto de partida para toda la infinitud empírica.

El formalismo de este principio, si se lo considera por sí mismo, posee la gran ventaja de ser fácilmente comprensible. Ha habido quejas en general sobre la difícil exigencia de una intuición intelectual, y en su momento se dijo que algunos hombres se habían vuelto locos con el comienzo, tratando de producir el acto de voluntad puro y la intuición intelectual; ambas cosas fueron ocasionadas sin duda por el nombre del asunto, que Fichte describe como bastante simple y común, pero del cual resulta difícil convencerse de que realmente sea eso común y simple. Intuir alguna cosa, algo extraño para la pura conciencia o el Yo, que, como dice Fichte, esté dado igualmente en la conciencia vulgar, es una intuición empírica; pero abstraer en la conciencia de todo lo extraño y pensarse a sí mismo es intuición intelectual. El puro saber absoluto consiste en abstraer en cualquier saber de todo contenido determinado y saber únicamente el puro saber, lo puramente formal del mismo; esta abstracción es ciertamente fácil de hacer y cualquiera sabe también aquello en lo cual puede hacer la abstracción. Ahora bien, por aquello de lo cual se ha abstraído {95/96} tampoco hay que dejarse inquietar, porque no se pier-

de, sino que vuelve más bien a entrar en toda su extensión y amplitud empírica para el saber y el actuar; la filosofía sólo hace metódicamente lo que para la conciencia vulgar es contingente, pero sin quitarle nada de su contingencia y su vulgaridad.

Lo metódico de este saber o la filosofía acerca de la conciencia vulgar consiste en que, en primer lugar, se parte de algo simplemente verdadero y cierto, del Yo, del saber mismo en todo saber, de la pura conciencia. Pero como se muestra inmediatamente como principio de la deducción sólo en cuanto que es simplemente incompleto y puramente finito, entonces su verdad y su certeza son de una especie tal, que la filosofía las rechaza; porque para ésta sólo hay verdad y certeza en aquello que no es imperfecto, ni es una abstracción, ni está condicionado.

Ahora bien, el que la vacuidad del saber se vuelva principio del avance se debe a que es algo sin más deficiente y necesita por lo tanto inmediatamente de algo otro, y se vuelve entonces punto de partida de algo otro que es su condición. La forma como se añade el mundo objetivo como algo extraño a aquello que es perfeccionado por él, es decir, al puro saber, consiste en partir de la carencia de una circunstancia en el punto de partida para concluir en la necesidad de ese mundo, o partir de la insuficiencia de lo absoluto, que es él mismo una parte, para concluir en la otra parte que lo completa. Pero comprender que haya una carencia en lo puesto como absoluto y que tal absoluto no sea más que una parte, sólo es posible por la idea de totalidad, o simplemente por la conciencia de que para la así llamada intuición intelectual, para el pensar que se piensa y para el puro saber, se abstrajo de

algo extraño que luego es asumido de nuevo. No se ve razón alguna para no presentar como lo absoluto a aquella misma idea de totalidad frente a la cual el saber puro se muestra como incompleto, sino más bien a algo que se reconoce como deficiente, a no ser la de que esa parte posee certeza y verdad empíricas, ya que todo el mundo sabe que sabe; se le otorga así prioridad a una tal verdad empírica frente a la verdad absoluta de la totalidad. Pero el concluir de la parte a la otra parte no es otra cosa que reasumir aquello de lo cual se hizo abstracción; o, puesto que aquello que resulta de la abstracción se encuentra inmediatamente en relación negativa con aquello de lo cual fue abstraído, es decir, esto se encuentra en aquello pero en forma negativa, entonces la deducción no es otra cosa que un cambio de signo de *minus a plus*. En el puro saber el mundo sensible está puesto como *minus*, se hace abstracción de él, se lo niega; concluir en él consiste entonces en ponerlo ahora como un *plus*, y a este *plus* como condición de la autoconciencia. En la libertad del ente racional lo objetivo hacia lo que se orienta la libertad es puesto como un *minus* : la deducción de la esfera para la libertad consiste entonces en ponerlo con un *plus*, en ponerlo como ente; así como un portamonedas vacío es un portamonedas, en relación con el cual las monedas están puestas pero con el signo *menos*, y de ahí pueden deducirse las monedas inmediatamente, ya que están puestas inmediatamente en su deficiencia.

Un conocimiento mediante tal deducción no es en y para sí un verdadero conocimiento; porque éste comienza con lo absoluto, que ni es una parte, ni es deficiente, ni es cierto y verdadero sólo para la

empiria, ni se logra por abstracción sino por verdadera intuición intelectual. {96/97} Aquel conocimiento que parte de la deficiencia, descansa en el fondo sobre el mismo carácter de ser algo dado que tienen los objetos para el pensar analítico, así como Jacobi, Köppen y otros encuentran lo múltiple y su encadenamiento en los hechos de conciencia revelados y creídos, – sólo que lo encontrado es para Jacobi y Köppen algo positivo, mientras que para Fichte tiene por el contrario un signo negativo; ellos *encuentran* como dado, lo mismo que Fichte *encuentra* como faltante. Este idealismo es por lo tanto la verdadera inversión del saber formal, – pero no como dijo Jacobi[71] del cubo del spinozismo; porque el cubo de *Spinoza* no puede invertirse, ya que flota en el libre éter y no hay en él ni arriba, ni abajo[ah]; menos aún es una esfera o una tortuga sobre la cual apoyarse, sino que tiene en sí mismo su descanso y su fundamento y es él mismo

71. *Jacobis Werke,* Bd. III, S. 11.

ah. Hegel se refiere a la *Carta a Fichte*, en la cual dice Jacobi: "Resulta extraño que él (Spinoza) no hubiera tenido nunca la idea de invertir su cubo filosófico, de convertir la cara superior, la cara del pensamiento que él llamaba la cara subjetiva, en la cara inferior que él llamaba la cara subjetiva o formal, y de examinar si su cubo seguía siendo el mismo,... seguramente que todo se hubiera cambiado bajo sus dedos: el cubo que hasta ese momento había sido para él sustancia, materia, uno de dos seres totalmente diferentes, hubiera desaparecido de su vista y en su lugar hubiera saltado una llama pura que arde por sí misma, ya que no tiene necesidad ni de espacio ni de materia para alimentarse, es decir, el idealismo trascendental". (Citado por Marcel Méry en su traducción francesa de *Creer y saber*: Hegel, *Premieres Publications*, Editions Ophrys, París, 1970. pág. 316, n.h).

su propia esfera y su propia tortuga.[ai] Por el contrario, el poliedro irregular del saber formal se apoya sobre una tierra que le es extraña, en la cual tiene {97/98} sus raíces y la cual lo sostiene; para éste sí hay un arriba y un abajo. El saber formal ordinario tiene como fundamento a la empiria múltiple, pero levanta desde allí hasta la atmósfera ideal múltiples cimas de conceptos. El saber formal de Fichte es una inversión de aquél; comienza en la atmósfera donde aquello mismo sólo se encuentra negativamente, y tomando conciencia de su idealidad, hunde el contenido que está allí negativamente, dándole un signo positivo como realidad.

En cuanto al *producto* de ese conocimiento, que comienza con una cierta parte y al avanzar busca expresar paulatinamente la carencia en las partes como una totalidad puesta para el saber, pareciera que ese producto no solamente pudiera, sino que debiera ser la totalidad. Porque la idea de totalidad parece estar presupuesta, ya que solamente por ella puede conocerse el que aquello primero, absolutamente cierto, es sólo una parte. Entonces, como ella es en verdad lo primero, pareciera como si el proceso de desarrollo debiera exponerla; pero resulta imposible que el todo de ese proceso sea totalidad, precisamente porque aquello que debe poseer verdad y certeza absolutas es algo conocido como parte, como deficiente. La empiria pura que no sabe de partes, que no fija mediante reflexión la parte como algo que simplemente tiene esencia, logra sin duda comenzar con una parte

ai. Véase la nota t.

y, avanzando por las partes, describir y presentar todo el círculo; porque como es empiria, no se ve atada por los grillos de la reflexión, que convierte la parte en algo en sí, haciendo imposible el llegar al todo. Sin embargo una totalidad producida, o mejor, encontrada por la empiria, aunque sea dada como tal a la representación, no es para el conocimiento; porque para éste las partes tienen que ser determinadas sin más por el todo, y el todo tiene que ser lo primero en el conocimiento. Aquel conocimiento formal que transforma en positivo lo encontrado negativamente, así como no comienza con el todo sino que avanza de parte en parte, tampoco logra salirse de su esencia parcial ni para la representación, ni para el conocimiento. Porque aunque parezca que presiente la idea absoluta por el hecho de comprender el saber vacío como algo incompleto, sin embargo esa idea no significa inmediatamente sino la negatividad de algo otro que es necesario y que a su vez no es más que algo finito, algo {98/99} otro, y así sucesivamente hasta el infinito; ella se muestra como algo simplemente formal, porque el punto de arranque, es decir, la parte, es un en sí, un absoluto, con lo cual se destruye sin más toda verdadera idea de totalidad. Lo que produce entonces la deducción con su muestra de habilidad, que consiste en transformar lo negativo en algo positivo, es por necesidad precisamente esa masa de realidad empírica vulgar, una Naturaleza completamente finita, un mundo sensible; mediante la abstracción de lo extraño en el Yo no se abstrajo eso extraño especulativamente, es decir, no se lo aniquiló, sino que se puso la misma fórmula precisamente en el mismo contexto y con la misma realidad vulgar, sólo que con signo

negativo en forma de una carencia. Así como la había recibido el espejo en el empirismo vulgar y la había puesto dentro de sí idealmente, así la devuelve luego, y esta devolución y el ponerle nombre a aquello de lo que carece la carencia, es lo que se llama una deducción inmanente y trascendental.

Como la finitud del punto de partida que es absoluto hace imposible que el nacimiento del conocimiento sea un todo verdadero, –ya que éste sólo es posible cuando ninguna parte es en sí–, entonces resulta completamente imposible un verdadero ideal en el que desapareciera la finitud de la realidad empírica y la afección se volviera Naturaleza. No se dan más que representaciones finitas; la Naturaleza es simplemente mundo sensible. La transformación que sufre el empirismo vulgar consiste en que ha sido deducido, es decir, en que el sistema, o mejor la masa –porque no hay que pensar en un sistema–, de representaciones necesarias para la conciencia vulgar es puesta en primer lugar como pura carencia y aparece conectada con el sujeto de esa carencia, a saber, con el Yo, y se puede reflexionar a voluntad ya sea sobre la pura carencia, ya sea sobre la masa de lo que se carece, o pensar una vez en el saber puro y siempre en el saber puro, en la vacuidad, en la nada, y luego en todo el contenido de esa nada como en una masa de afecciones subjetivas, pero únicamente subjetivas. Ambas cosas son inseparables, el puro *minus* y aquello de lo que carece el Yo para que sea una carencia; porque la abstracción es inmediata sólo porque está en relación con aquello de lo cual se abstrae, o porque esto es puesto con signo negativo. Así la ciencia teórica consiste en conocer la carencia {99/100} y lo múltiple de lo cual se

está privado; pero la auténtica realidad, el verdadero *plus* viene a obtenerse sólo mediante el acto volitivo puro. Sin embargo lo uno no se da sin lo otro, la vacuidad no se da sin aquello de lo cual está vacía, ya sea que esto sea puesto ideal o realmente, subjetiva u objetivamente.

El yo, que en el segundo acto de *El Destino del Hombre* –exposición a la que nos referimos aquí de preferencia–, se deja poner en libertad por un Espíritu, cuando al final se cree realmente puesto en libertad no piensa de ninguna manera en ese su total encadenamiento a la necesidad empírica, ni en la inconcebible esfera de su vulgar realidad en el sentimiento; a la pregunta del Espíritu, pág. 88: ¿Acaso nunca sientes en general?, responde de pasada: "Yo: de ninguna manera".

Cada sensación es determinada. Nunca se ve, se siente o se oye simplemente, sino que siempre se ve, se siente o se oye algo determinado, el color rojo, verde o azul, el frío, el calor, lo liso, lo áspero, el sonido del violín, la voz humana y *cosas semejantes*.

Esto démoslo por sentado. (El término "cosas semejantes" abarca sin duda el resto de la Naturaleza, lo exquisito de la misma en cambio debe estar nombrado en lo indicado expresamente, en el verde, el rojo, el sonido del violín; entre las determinaciones hubiera habido ejemplos de formas determinadas más interesantes y más adecuados para el propósito que se buscaba, que esos ejemplos de lo carente de forma). –El Yo se cree sin más libre de todo eso determinado y de la determinación de su existencia empírica en general, porque está convencido de que esas determinaciones están en él y que son únicamente sus afecciones,

que el saber sobre ellas es un saber inmediato de su propio estado, y que toda la cadena de la necesidad vulgar es sólo unilateral, y que él por lo tanto es libre, ya que el sujeto para sí mismo es una entidad absolutamente empírica mediante las afecciones y no mediante las cosas, –una contradicción que debe ser contada entre las más duras. Gracias al convencimiento de que la conciencia de *una* cosa fuera de *nosotros* no es en absoluto nada más que el producto de nuestra propia facultad de representación, el Espíritu declara libre al Yo y redimido para siempre del miedo que lo abrumaba y lo atormentaba, libre de una necesidad que sólo está en su pensamiento, y de la realidad de cosas que existen fuera de él, –como si no se encontrara exactamente en la misma condición de encarcelamiento, exactamente {100/101} en la misma necesidad que existe con igual realidad, igual arbitrariedad e igual contingencia como una cadena de afecciones y de estados de ánimo, aun en el caso de que ya no se den como un objeto externo en la forma de su pensamiento.[aj]

Como el Yo se encuentra todavía dotado con exactamente la misma riqueza de realidades en forma de sensaciones, no se concibe cómo pueda llegar a lamentarse por la forma de coseidad que perdió su sistema de afecciones, por el hecho de que ya no sean en absoluto nada más que representaciones, que determinaciones de una conciencia como simple conciencia. No debería quejarse por lo que perdió, ya que esa sim-

---

aj. Como lo indicó Hegel al comenzar el párrafo, esta discusión resulta clara si se tiene en cuenta el texto de Fichte, *El destino del hombre.*

ple forma de objetividad y corporeidad de lo dulce y de lo amargo no vale la pena, sino por la riqueza que mantiene a todo lo largo y ancho de su inquebrantada necesidad en las sensaciones dulces, amargas, rojas, etc., y en el hecho bruto de la intuición (pág. 169), a lo cual viene a añadirse mediante el pensamiento la cosa, que era lo único que había perdido; no por lo que le quitó el Espíritu, sino por toda la finitud que le dejó, el Yo podría llamarlo Espíritu perverso.

El producto inmediato de este idealismo formal que nos ha surgido, se presenta entonces bajo la siguiente figura: un reino de empiria carente de unidad y con multiplicidad puramente arbitraria se enfrenta a un pensar vacío. Si el pensar vacío es puesto como fuerza actuante y real, tiene que ser reconocido como algo ideal, al igual que el resto de la objetividad; o, para mantener en su pureza la oposición con la necesidad y la multiplicidad empírica, no hay que ponerlo como fuerza real actuante, es decir, relacionada con la realidad, sino únicamente para sí como unidad vacía, como universalidad separada completamente de la particularidad. La razón pura de Kant es precisamente este pensar vacío y la realidad está igualmente opuesta a esa identidad vacía, y el que ambas no concuerden es lo que hace necesario el allende de la fe. Ahora bien, la realidad que carece necesariamente de identidad con la razón práctica, no es considerada en la filosofía kantiana única y exclusivamente en la relación empírica, tal como se da como sensación en el sujeto empírico y de la única manera como puede presentarse en el idealismo fichteano, sino que Kant la conoce igualmente como una realidad superior, a saber, como sistema orgánico y como Naturaleza

{101/102} bella. Mientras que el idealismo kantiano pierde con respecto a la pureza de la abstracción –ya que ésta aparta totalmente la identidad de la diferencia y la contrapone como un miembro de la oposición, poniendo al otro como pura necesidad empírica y como una multiplicidad carente de toda identidad–, gana por el contrario frente a ese formalismo, porque en un lugar del sistema surge mejor la Idea especulativa.

De esa manera en el idealismo fichteano el sistema del saber es un saber de un saber completamente vacío, al cual se contrapone absolutamente una realidad empírica –un saber de la unidad a la que se contrapone la multiplicidad–, así como de la identidad relativa de ambos. A ese saber formal que sólo llega hasta la identidad relativa y hasta su oposición absoluta, oposición que adquiere en Kant la forma popular y menos abstracta de la felicidad y la moralidad, tiene que aparecerle contrapuesta como un allende absoluto la forma abstracta de la verdadera identidad. Como pensar y saber son simple y exclusivamente formales, únicamente en oposición, relativos, entonces el conocimiento racional y la idea especulativa resultan inmediatamente suprimidos e imposibles. El esfuerzo supremo del pensar formal consiste en reconocer su nada y el deber ser; pero como no renuncia a sí mismo verdaderamente, el deber ser se perpetúa: es un permanente querer que nada puede, a no ser el llegar hasta la infinitud y hasta la nada, pero sin atravesarlas hasta alcanzar el conocimiento racional positivo.

Esta forma ternaria: poner, pensar, infinitud, –y luego ser, contraponer, finitud, –y como estos dos primeros son simplemente distintos, también una

relación entre ambos para el saber, relación que a su vez es doble: a) una imperfecta, que es la relación positiva para el saber, b) una absoluta identidad de ambos, –y esta se encuentra fuera de ese saber y ese conocer–; esta forma ternaria expresa el sistema completo en todas sus exposiciones, ante todo en la *Doctrina de la Ciencia*.

Las dos primeras partes, o la oposición, están contenidas en sus dos primeros principios, de los cuales el primero, el Yo=Yo, no es otra cosa que la identidad formal, la infinitud que tiene ante sí una finitud, precisamente porque ese principio tiene a su vez necesariamente fuera de él y después de él un segundo principio que es para él absoluto y que no puede ser conocido a partir del Yo=Yo; esta segunda operación debe ser {102/103} condicionada en cuanto a la materia: es una operación en relación con otra operación;[72] pero (*Doctrina de la Ciencia*, pág. 18) la condición bajo la cual se pondría lo contrario de Yo=Yo no puede resultar del Yo=Yo, porque la forma del contraponer está tan poco contenida en la forma del poner, que más bien es su contrapuesto. Que tanto el poner como el contraponer sean operaciones del Yo, –con esta identidad, que es la misma que se encontraba en el anterior sujeto, en la simple sustancia del alma como recipiente *común* para múltiples actividades contrapuestas, se logra tan poco, que es más bien lo formal por excelencia y aquello que esta filosofía debe despreciar al máximo. Además el comenzar con la oposición constituye por una parte un filosofar previo

72. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Joh. Fichte's sämtliche Werke, 1. Abt., 1 Band, S. 103.

y problemático que se ocupa con cosas que son nada, con abstracciones vacías, y sólo después, en la síntesis consiguiente, les otorga realidad, –así como reconoce Fichte que este puro Yo y no-Yo fuera y antes de la imaginación productiva sólo pueden tener consistencia para el pensar mediante una ilusión de esa imaginación, –y por otra parte ese filosofar problemático que enfrenta lo infinito, el pensar, a lo contrapuesto, al material, y que postula y admite empíricamente como lo primero al material o a lo contrapuesto porque en la conciencia de cada quien se encuentra eso contrapuesto, no se resuelve en una verdadera identidad.

El tercer principio consiste en relacionar según el doble punto de vista ya mencionado; el del saber formal y del relacionar finito mediante la conexión causal, que se mantiene por completo en la diferencia y en la separación, y el de la fe, mediante la cual la identidad absoluta se coloca fuera del conocer; ahora bien, los dos lados de la relación, la forma como saber y la materia de la fe, simplemente no pueden unificarse. Resaltar uno de los miembros de la oposición, a saber, la infinitud, es decir, la reflexión unilateral sobre el primer principio, constituye el idealismo, pero de la misma manera como la más vulgar abstracción es un idealismo, como negación de la particularidad y como identidad positivamente formal. {103/104}

Por esa forma ternaria, en la cual el saber se encuentra en la diferencia y lo no diferente o es sólo infinitud e identidad formal, o está más allá del conocer, el sistema de Fichte no escapa al principio del entendimiento humano general, y después de que se difundió el falso prejuicio de que no era el sistema del

entendimiento humano vulgar, sino un sistema especulativo, se esfuerza por todos los medios en las exposiciones recientes para extirpar ese prejuicio.[ak]

Nada es tan claro como que Jacobi entendió mal este sistema cuando en la *Carta a Fichte*[73] cree haber desarrollado una filosofía de *una sola* pieza, un verdadero sistema racional a la manera de Fichte, más aún, sólo lo cree posible a la manera de Fichte. A la filosofía de Fichte le opone Jacobi que *él* entiende por verdadero algo que está a *antes* y *fuera* del saber.[74] Pero en esto coincide plenamente la filosofía de Fichte con la de Jacobi; para ella lo absoluto está únicamente en la fe, no en el conocer. Fichte peca, como dice Jacobi (Prefacio a la *Carta*, pág. VIII), tan poco contra la majestad del lugar donde se halla lo verdadero fuera del conocer,[75] él quiere tan poco encerrarlo dentro del ámbito de la ciencia, que para él la identidad absoluta se encuentra simplemente fuera del saber, y el saber, como lo exige Jacobi, es sólo formal y está en la diferencia; que el Yo no puede ser igual al Yo y lo absoluto no puede ser pensado, sino únicamente el sujeto *y* el objeto, uno *después* del otro, uno *determinando* al otro, ambos únicamente en conexión causal. A propósito de que no se puede pensar la identidad absoluta del pensar y del ser, dice *Spinoza (Principia*

ak. Hegel se refiere a la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, a la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1779, y al *Intento de una nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia* de 1797; tal vez también al *Informe más claro que el sol sobre la esencia de la más nueva filosofía de* 1800.

73. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 19.

74. *Ibidem*, S. 17.

75. *Ibidem*, S. 5-6.

philosophiæ cartesianæ, P. I, prop. VI, schol.): *Quidam sunt qui negant, se ullam Dei* (es decir, tal como Spinoza define a Dios: de la esencia en cuya idea la existencia es necesaria, o cuya idea y cuyo ser son uno) –*ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculis ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo* {104/105} *animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere volimus, eorum verba parum curare debemus.*[al]

Ya antes se señaló por qué aborrece tanto la filosofía de Jacobi el nihilismo que encuentra en la fichteana, pero en lo que atañe al sistema de Fichte en esta cuestión, la tarea del nihilismo le corresponde en todo caso al puro pensar; pero no logra cumplirla, porque este puro pensar se queda en uno de los lados, y por lo tanto esa posibilidad infinita tiene a la vez frente a sí y consigo una realidad infinita. Y así el yo es simplemente afectado al infinito por un no-Yo, como tiene que ser, ya que la infinitud o el pensar, que sólo es un miembro de la oposición, debe ser puesto como algo que es *en sí*; pero por esa razón su *correlatum* simplemente no puede ser aniquilado, sino que salta con [illegible]

al. "Hay algunos que niegan tener idea alguna de Dios, y que sin embargo, según ellos mismos dicen, le rinden culto y le aman. Y aunque se les ponga ante los ojos la definición de Dios y sus atributos, nada se avanzará; ni más ni menos que si uno se empeñara en enseñar a un ciego de nacimiento las diferencias de los colores, tal como nosotros los vemos. A decir verdad, a menos que queramos tenerlos por un nuevo género de animales, intermedio entre los hombres y los brutos, poco debemos preocuparnos de sus palabras".

insuperable elasticidad, ya que el destino supremo los ha soldado a ambos con cadenas de diamante. Ahora bien, lo primero de la filosofía es conocer la nada *absoluta*, a lo cual no llega la filosofía de Fichte, aunque la de Jacobi la aborrezca por ello. Ambas, por el contrario, se hallan en la nada opuesta a la filosofía: lo finito, el fenómeno posee para ambas absoluta realidad; lo absoluto y eterno es para ambas la nada para el conocimiento. Jacobi le reprocha al sistema kantiano el que sea una mezcla de idealismo y empirismo; de esos dos ingredientes no es el empirismo al que apunta su reproche, sino a lo idealista o al aspecto de la infinitud. Aunque ésta no pueda alcanzar la perfección de la verdadera nada, sin embargo ella es ya así lo insoportable para él, porque pone en peligro la absolutez de lo empírico y en ella se encuentra la exigencia de aniquilar la oposición.–

Dice Jacobi: "Dios es y es *fuera* de mí un ser viviente que se sostiene por sí, *o* yo soy Dios. *No hay un tercer término*"[76]. *Sí hay un tercer término*, dice por el contrario la filosofía, y es filosofía porque hay ese tercero, –en cuanto que predica de Dios no simplemente el ser, sino también el pensar, es decir, el Yo, y lo conoce como la absoluta identidad de ambos; no reconoce ningún *fuera* para Dios y por ello tampoco lo reconoce como un ente que se sostiene *por sí* de tal manera que {105/106} esté determinado por un fuera de él, es decir, fuera del cual hubiera otra consistencia, sino que fuera de Dios no reconoce ninguna consistencia, ni nada; anula por lo tanto en el término medio absoluto el *o ésto o aquello*, que es un principio

76. *Jacobis Werke*, Bd. III, S. 49.

de toda lógica formal y del entendimiento que renuncia a la razón. Aquel pensamiento fundamental de Jacobi en el cual se expresa completamente su filosofía, –del cual se podría igualmente mostrar que Jacobi no sólo lo contradice en la página anterior a aquella en la que lo formula, ya que dice que él sostiene que el hombre encuentra a Dios porque él mismo sólo puede encontrarse en Dios, sino también en cientos de pasajes donde llama divina a la razón, etc.– si no se hubiera mostrado ya hasta la saciedad que tales *comienzos* con pensamientos filosóficos son simplemente buenas ocurrencias, pero no suelen tener nada de filosófico, y que cuando él encuentra que otros han tomado filosóficamente sus ocurrencias y las exponen en serio como una verdad para el saber, no solamente husmea ateísmo y otras cosas, sino que lo afirma dogmáticamente, y que cuando él mismo va más allá de las ocurrencias y llega al pensamiento, se coloca en un absoluto dualismo, –aquel principio de Jacobi es igualmente principio de Fichte. El orden moral del mundo que se encuentra en la fe, está simplemente también *fuera* del yo; el Yo llega a él, o él sólo llega al Yo y sólo adquiere realidad para el Yo en un progreso infinito. Las cosas no pueden simplemente volverse para el Yo lo que ellas deben ser, porque precisamente con ello el no-Yo dejaría de ser y se volvería Yo, Yo=Yo estaría como identidad en verdad absoluta y sin un segundo principio, el Yo suprimiría aquello que él mismo había puesto y dejaría él mismo de ser Yo. Por lo tanto en el sistema de este saber no cabe pensar en salirse del dualismo, tal como lo exige Jacobi. La realidad no dualista está en la fe, y en el sistema fichteano no se da aquel tercer término que es en realidad lo pri-

mero y único, así como tampoco puede ser pura la negatividad no dualista, la infinitud, la nada. Debe ser pura, pero no llega a serlo, sino que se la fija de nuevo y se vuelve con ello absoluta subjetividad. Jacobi, que al reflexionar sobre uno de los lados de la oposición, sobre la infinitud o la identidad formal, consideraba que ese nihilismo de la filosofía trascendental quería arrancarle de su pecho el corazón, no tenía sino que reflexionar sobre el otro lado {106/107} de la oposición que está presente de manera igualmente absoluta, donde podría haber encontrado ahora como antes todas las afecciones y estados de ánimo, todo lo empírico revelado y creído.

(3. *Filosofía moral y religiosa de Fichte*)

Lo que en este idealismo se llama *ciencia teórica* no es más que el producir aquella contraposición entre infinitud y finitud: por una parte la abstracción del puro saber y pensar como saber y pensar, y por el otro la abstracción del no saber y no pensar o el no-Yo. Ambos están puestos únicamente en y para el saber, el uno tan abstracto y vacío como el otro. El lado empírico es en lo teórico la abstracción sin más de lo múltiple, un no-Yo. En cuanto lo real mismo es puesto así de manera totalmente formal o ideal, todo el armazón de este idealismo teórico no es más que la construcción de las formas lógicas que abstraen de todo contenido. Ya antes se señaló el camino científico que toma este idealismo formal o lógico en su paso hacia la realidad, al cual llama la deducción de esa realidad[am]; su propio contenido son las identidades relativas entre el pensar vacío y la abstracción de la multiplicidad, cuyos tres miembros caen entonces completamente al

interior del saber vacío. Ahora tenemos que considerar la integración de esa vacuidad con respecto a su contenido. En el idealismo teórico lo empírico es una abstracción, mientras que en el práctico se presenta como verdadera realidad empírica visible y palpable. La Naturaleza que allá era sólo un no-Yo, algo simplemente negativo, determinado como lo simplemente contrapuesto, sale aquí de la abstracción del saber hacia la riqueza de su realidad y hacia el fausto de su plenitud vital, –para ser, por ejemplo, algo ácido o dulce o amargo, algo azul o rojo.

En la filosofía de Jacobi se da ya esta integración inmediatamente, por su empirismo originario y la no abstraída particularidad del sujeto. En la filosofía kantiana se asume de manera igualmente empírica y despreocupada lo particular, exigido por la universalidad de la razón, la cual en cuanto tiene esa exigencia se llama razón práctica; la presencia de lo particular, de las inclinaciones y las pasiones, de lo patológico en general que la razón debe combatir, así como la Naturaleza que la razón debe elaborar y someter al fin racional –porque en ella ese fin {107/108} aún no se ha realizado–, se suponen como dadas, y se supone de manera igualmente empírica el contenido mismo del fin racional, el bien supremo o la felicidad según el mérito –y cada quién debe poseer el mérito y por lo tanto la felicidad universal como tal–, de acuerdo con aquello en lo cual consiste esa felicidad. La integración fichteana de la idealidad por la realidad se efectúa *a*

am. Véase la exposición de la filosofía moral de Fichte: véase pág. 102 de la paginación original: “Esta forma ternaria: poner, pensar, infinitud,...”

priori, a saber, por la fe, la cual es el principio del paso de la carencia a la plenitud en general, o la pura forma de la conversión del *minus* en *plus* así como de la conexión entre ambos en la acción recíproca; pero no es más que la forma, –porque la materia misma, de la cual se ha abstraído en el minus de la idealidad, tiene que ser tan empírica y carente de totalidad como en los anteriores sistemas.

El principio fundamental que lo domina todo, principio de integración de lo ideal por lo real o de coincidencia entre el pensar vacío o la razón y el mundo sensible que se le contrapone, tal como aparece aquí la Naturaleza; ese principio consiste en que simplemente una cosa no es lo que la otra es y en que en cualquier conexión entre ellas no surge ninguna verdadera identidad. La verdadera identidad y eternidad, así como para el saber se encuentra en el allende de la fe, en lo práctico y real está igualmente más allá, a saber, en el progreso infinito. Así como allí el pensar vacío es absoluto como saber puro o como razón teórica, así lo es aquí como voluntad pura o como razón práctica, y así también su contrapuesto es un mundo sensible empírico absoluto. Las identidades prácticas relativas, que Kant desarrolló menos, se producirán en sus diversas ramificaciones.

Ahora bien, lo primero ante todo en la integración tiene que consistir en reintroducir la recíproca realidad de ambos miembros de la oposición, o en superar la abstracción teórica y constituir la fe de acuerdo con su producto. Lo teórico consiste en la idealidad o en la reflexión sobre la infinitud, la cual es tanto infinitud como tal, saber vacío o pensar puro, como también contraposición absoluta, $0=+1-1$, y cada uno

determina que uno no es lo que el otro es. Lo uno sólo es en cuanto lo otro se presenta, y en cuanto lo otro se presenta lo uno no es; la realidad de la infinitud o del pensar vacío consiste en el +1 - 1, y la consistencia de esta oposición da el contenido del idealismo o {108/109} las formas lógicas. A la vez éstas son ideales =0, y su verdad verdadera está en la infinitud o en que son nada.

Hay entonces que superar esta idealidad en lo práctico; el +1 y el -1 no deben ser iguales a cero, y la realidad que adquieren consiste en que la infinitud, el pensar vacío, que es el término medio +1, 0, -1, en el cual se van a pique, se desplaza de la mitad hacia un lado y frente a él se coloca el mundo sensible, el reino de la existencia finita. Este constituirse de ambos como realidades se llama *acto volitivo puro*, el cual decreta a la nada del +1 y del -1 como algo absoluto. Aquí vienen a parar todas las expresiones populares: que para obrar tú estás allí presente, y que tu obrar determina tu valor, el carácter absoluto de la razón práctica, la libertad absoluta, etc.

Pero después de que han sido decretadas simplemente como realidades esas nadas de la contraposición absoluta, todo lo que sigue depende *formaliter*[an] de la fe, que es la expresión de la exigencia de identidad entre ambas. Pero esa fe resulta completamente formal para el conocimiento y para la construcción de lo práctico, porque únicamente expresa esa exigencia, la pura línea de un hilo que no puede tener plenitud alguna, ni profundidad, ni longitud, ni anchura, y que sólo permite identidades relativas que tienen siempre

an. formalmente; en latín en el texto.

tras de sí la exigencia. La subjetividad, el yo, la pura voluntad contrapuesta a la objetividad se encuentra en absoluta contraposición y la tarea de identificar y de integrar resulta simplemente insoluble.

La voluntad pura debe volverse real mediante el obrar; la realidad que le brota mediante el obrar debe venir de ella, serle propia: tiene entonces que estar en ella previamente de manera ideal como propósito y fin del sujeto. El yo debe bosquejar el concepto de manera completamente libre partiendo de un dominio absoluto de sí mismo como inteligencia, y la voluntad no debe ser afectada por ninguna otra realidad proveniente de cualquier parte y que ella convierte en fin, sino como pura voluntad tener como único fin el esbozado libremente por ella como voluntad pura. En cuanto el hombre se determina a obrar, surge para él el concepto de algo futuro que se seguirá de su obrar y esto es lo formal del concepto de fin. Pero la voluntad es pura identidad sin ningún contenido y sólo es pura en cuanto es algo completamente formal y carente de contenido. En sí es imposible que su concepto de fin {109/110} tenga desde sí mismo un contenido, y únicamente queda ese idealismo formal de la fe, que pone lo que el fin tiene de subjetivo vacío como algo objetivo igualmente vacío, sin que pueda o le sea permitido en lo más mínimo otorgarle a ese fin una realidad o un contenido; porque de lo contrario ya no es la voluntad pura la determinante. Y no queda más que la declamación hueca de que la ley tiene que ser cumplida en gracia de la ley y el deber en gracia del deber, y cómo el Yo se eleva sobre lo sensible y lo suprasensible, y flota sobre las ruinas de los mundos, etc.

Esta sublime oquedad y única consecuente vacuidad tiene que hacer tantas concesiones y tener tantas consideraciones con la realidad, que cuando con un propósito científico hay que presentar el contenido como un sistema de deberes y leyes, recoge apresuradamente de manera empírica ya sea la realidad ideal, ya sea el contenido de las leyes, de los deberes y de las virtudes, tal como prefiere hacerlo Kant, o se lo deduce desde un punto de partida finito y avanzando de finitud en finitud, tal como comienza Fichte arbitrariamente desde *un* ser racional, y desde uno que no tiene cuerpo, etc. Pero sea cual fuere la manera de exponer el sistema, como la realidad sólo puede ser una multiplicidad, ya que se mantiene contrapuesta a la idealidad, surge una cantidad realmente infinita de deberes, de leyes o de virtudes, que precisamente por ello no alcanzan la totalidad ni la externa plenitud de un sistema, así como se contradicen necesariamente en su determinación y son incapaces de limitarse mutuamente o de jerarquizarse, ya que cada una está puesta en forma ideal y se presenta por lo tanto con la pretensión de ser absoluta. Las ciencias morales de Fichte y de Kant son las pruebas empíricas de ello.

De un lado está entonces la pura razón integrada. Cuando se afirma como voluntad pura, ella es en su afirmación una declamación hueca. Si se otorga un contenido, tiene que tomarlo empíricamente, y cuando le ha dado la forma de idealidad práctica o lo ha convertido en ley y deber, se ha puesto con ello una contradicción absoluta de ese contenido, la cual suprime toda ciencia y carece de totalidad.

Por el otro lado está en cambio la Naturaleza, que mediante el acto puro de voluntad se ha vuelto abso-

luta y se ha vuelto realidad empírica. Lo que {110/111} había anulado el lado idealista tiene que surgir de nuevo, porque ese lado idealista se decreta a sí mismo como absoluto. Si la realidad empírica o el mundo sensible no estuviera con toda la fuerza de su contraposición, el Yo dejaría de ser Yo; no podría obrar y su alto destino desaparecería. El mundo suprasensible es sólo la huida del mundo sensible; si no hay nada de que huir, entonces no se ponen más ni la huida, ni la libertad, ni el mundo suprasensible, y esa realidad empírica es tan *en sí* como el Yo. La relación que ella adquiere en el acto volitivo determina a la vez la manera como ella tiene que ser. Porque en efecto la esencia del Yo consiste en obrar: el vacío pensar absoluto debe ponerse a sí mismo; él no *está* puesto, no le corresponde ningún ser. Ahora bien, el mundo objetivo es su ser y únicamente puede llegar a su verdadera esencia aniquilando ese ser; y la Naturaleza es determinada así como simple mundo sensible y como lo que hay que aniquilar, y como tal tiene que ser conocida. Si por el contrario el Yo, así como lo objetivo, se conoce como siendo, se conoce entonces como dependiendo sin más del mundo y prisionero de una necesidad absoluta; tiene que conocerse únicamente como negación del mundo sensible, y conocer entonces al mundo sensible como algo que hay que negar o como algo absolutamente malo.

Aquel primer conocimiento del mundo como algo real, que precede al acto volitivo en el que el mundo vuelve a adquirir también absoluta realidad, pero una realidad que tiene que ser aniquilada, es decir, la peor realidad pensable, –a ese conocimiento lo representa el primer acto en *El destino del hombre*, donde el Yo se

conoce como "una expresión, determinada por el universo, de una fuerza natural determinada por sí misma, y que en él obra la Naturaleza, y que se encuentra sometido a las leyes eternas de esa Naturaleza y a una estricta necesidad, y que lo más tranquilizador será someter a ella sus deseos, ya que su ser le está completamente sometido." Contra estos pensamientos racionales "se sublevan sus deseos. ¿Por qué habría de ocultarse la melancolía, el horror, el espanto que se apoderan de su más profunda intimidad ante semejante conclusión?"[77]

Esta monstruosa soberbia, este desvarío de la infatuación[añ] de este yo que se espanta, que aborrece {111/112} y que se deja invadir por la melancolía ante el pensamiento de que es uno con el universo y de que en él actúa la eterna Naturaleza, –detestar su decisión de someterse a las leyes eternas de la Naturaleza y a su santa y estricta necesidad, horrorizarse por ello y sentir melancolía, caer en la desesperación por no ser libre, libre de las leyes eternas de la Naturaleza y de su estricta necesidad, creer que por esa obediencia se ha caído en indescriptible miseria, –todo ello presupone ya en general la más vulgar e irracional visión de la Naturaleza, así como de la relación que tiene con ella la singularidad; visión a la que le resulta completamente extraña la absoluta identidad de sujeto y objeto, y cuyo principio es la absoluta no identidad, y que

77. Fichte: *Bestimmung des Menschen*, sämtliche Werke, I. Abt., 2. Bd., S. 189f.

añ. Hemos utilizado los términos que usa Roces en su traducción de la *Fenomenología* (pág. 221), por ser casi los mismos que usa Hegel aquí (*Wahnsinn des Denkels*).

por lo tanto sólo puede concebir a la Naturaleza bajo la forma de la absoluta contraposición, es decir, como puro objeto del cual sólo es posible depender o hacerlo depender de uno, y que se halla simplemente en conexión causal; una visión de la Naturaleza como cosa en la que se encuentran (*Destino del Hombre*, pág. 106) "distinciones de verde, dulce, rojo, liso, amargo, fragancia, áspero, sonido de violín, mal olor, resonar de trompetas." Fuera de tales cualidades, –más adelante veremos qué otras cualidades teleológicas de la Naturaleza conoce Fichte –¿qué pueden ser las leyes de la Naturaleza, de las que se repite con frecuencia que: "en su interior no penetra ningún espíritu creado?"[ao] ¿Acaso son algo muy distinto de leyes racionales; leyes a las cuales el Yo se avergüenza de someterse, cuya obediencia lo hace caer en indescriptible miseria y cuyo sometimiento lo conduce a la desesperación?

Después de que el Yo en el segundo acto de su *Destino* considera haber perdido esa Naturaleza mediante el saber, como lo vimos anteriormente, Naturaleza ante la cual tanto se horroriza y por cuya pérdida se siente desconsolado y cae en la desesperación, como

ao. Cabe señalar aquí dos estrofas de la época. Una de Albert von Haller, de una poesía titulada: "La falsedad de la virtud humana", de 1730, y que dice:

En el interior de la Naturaleza
no penetra ningún espíritu creado.
Feliz aquel a quien ella le muestra
al menos su corteza exterior.

Y otra de Goethe, en su poesía "En todo caso", cuyo subtítulo es: "al Físico", publicada en 1820:

Oh filisteo,
"en el interior de la Naturaleza
no penetra ningún espíritu creado."

si se tratara del ser de esa Naturaleza, sin embargo la recupera para sí mediante su destino que es el obrar y el acto puro de la voluntad, –pero como Naturaleza que tiene que ser aniquilada. Esta intuición de la Naturaleza como algo que en sí es nada, sino puro fenómeno, y que por lo tanto no tiene verdad alguna, ni belleza dentro de sí, es la que fundamenta una teleología de la Naturaleza y una teología física, directamente contraria a la antigua en cuanto al contenido, pero fundamentada en el mismo principio en cuanto a la forma. Porque aquella antigua teleología {112/113} refería la Naturaleza en lo singular a fines que estaban fuera de eso singular, de modo que cada uno estaba puesto únicamente en virtud de otro, –pero en conjunto constituía un sistema que, aunque tuviera

Por mis hermanos y por mí:
¡si al menos vosotros no evocáseis
semejante fórmula!

He aquí nuestro pensamiento:
en todas partes nos encontramos
al interior de la Naturaleza.

"Feliz aquel a quien ella le muestra
al menos su corteza exterior."
Escucho repetir esto desde hace 60 años,
y me indigno contra ello, pero en secreto.
Dime una y mil veces:
"Ella prodiga todo con largueza y generosidad; la Naturaleza no tiene almendra ni corteza:
ella es toda de una sola pieza.
En cuanto a tí, mira ante todo únicamente
si eres almendra o corteza."

Citadas por Marcel Méry en su traducción francesa de G. W. F. Hegel, *Creer y saber, Premières Publications*, Editions Aphrys, París, 1970, págs. 317-318.

también la fuente de su vida fuera de sí, era sin embargo un reflejo de la eterna belleza, de la razón, y portaba dentro de sí la perfecta ley de la sabiduría suprema. La teleología fichteana coloca aquello que aparece como Naturaleza igualmente como algo dado en virtud de un otro, a saber, para construirle a los seres libres una esfera y un campo de juego, y para que pueda convertirse en ruinas sobre las cuales ellos se eleven y alcancen así su destino. Este principio teleológico vulgar, según el cual la Naturaleza no es nada en sí sino únicamente es en relación con algo otro, y es algo absolutamente profano y muerto, lo comparte la filosofía de Fichte con toda teleología, sobre todo la del eudemonismo; pero en cuanto a *qué* sea la Naturaleza por y para lo otro, en esto se contrapone la teleología fichteana a las otras.

Así como la Naturaleza es en la teología física la expresión de la eterna verdad, así en la teología moral de Kant y Fichte es algo que tiene que ser aniquilado, donde el fin racional está eternamente por realizarse, y aquello que está despojado de verdad al portar en sí la ley de lo horrible y de lo irracional; irrumpen aquí las más vulgares letanías sobre el mal en el mundo, cuyo pesimismo colocó Kant en lugar del optimismo, ya que las objeciones de *Voltaire* contra el optimismo que la gazmoñería había rebajado a la empiria de la vida vulgar, lanzadas por él precisamente desde el punto de vista de la empiria y por lo tanto muy consecuentemente *ad hominem*, tanto Kant como en su seguimiento Fichte las formularon en forma filosófica y las demostraron de manera sistemática, con lo cual echaron a perder por completo esa consecuencia, y la verdad relativa de lo empírico con-

tra lo empírico tuvo que convertirse en una verdad absoluta. El procedimiento volteriano es un ejemplo del auténtico sentido común que ese hombre poseyó en tan alto grado, y del cual tantos murmuran, queriendo hacer pasar como sentido común sus insensateces. Como una idea filosófica rebajada a lo fenoménico y conectada con los principios de la empiria se convierte inmediatamente en algo unilateral, entonces el verdadero sentido común le contrapone la otra unilateralidad que se encuentra igualmente en la empiria y muestra {113/114} con ello la falsedad y ridiculez de la primera, ya que si para la primera se apelaba al fenómeno y a la experiencia, él muestra lo contrario precisamente en ese fenómeno y en esa experiencia. Sin embargo la utilización y la verdad de la segunda unilateralidad no van de por sí más allá, y tampoco el auténtico sentido común le exige más. La pedantería escolar, por el contrario, se vuelve ridícula de la misma manera frente al sentido común, ya que asume como absoluto y con toda seriedad le otorga forma filosófica a lo que el sentido común utiliza sólo de manera relativa *ad hominem*. Las filosofías de Kant y de Fichte alcanzaron este mérito con la argumentación volteriana, mérito del cual suelen gloriarse los alemanes por elaborar una ocurrencia francesa y mejorarla, colocarla bajo la luz que le corresponde y exponerla de manera más profunda, y devolverla convertida en científica, es decir, quitarle precisamente la relativa verdad que posee, al atribuirle una verdad de validez universal para la cual no es apta.

Mediante la absoluta subjetividad de la razón y su contraposición frente a la realidad, el mundo de la razón se verá en adelante absolutamente contrapues-

to y con ello se convierte en absoluta finitud carente de razón y en un mundo sensible inorgánico que debe igualarse al Yo en un progreso infinito. La Naturaleza física se muestra entonces ya como algo antirracional (*El destino del hombre*, pág. 221 y sigs.): se resiste a darle el sustento a nuestra especie, de modo que *"espíritus inmortales se ven forzados a consagrar todos sus pensamientos y sus anhelos, y todo su esfuerzo a la tierra que produce su alimento. Aun hoy* sucede con frecuencia que una atmósfera hostil destruya lo que exigió años de trabajo y condene al hambre y a la miseria al hombre trabajador y cuidadoso, sin su culpa (aunque con frecuencia también por su culpa); inundaciones, tormentas, volcanes, terremotos; enfermedades que en *este mismo* año arrebatarán a hombres en la flor de sus energías, y a niños cuya existencia se va sin fruto ni consecuencias; así como epidemias, etc. *Pero así no puede seguir siendo siempre."* Sin embargo esta Naturaleza inconsciente posee siempre mucho más entendimiento {114/115} que la manera como existe el género humano, cuyas hordas salvajes erran *aún hoy* por inmensos desiertos y cuando se encuentran se *devoran* entre sí *con gozo*; y también los ejércitos, cuando se ven, se matan unos a otros. *Igualmente, equipadas con lo mejor que ha ideado el entendimiento humano*, flotas de guerra surcan los mares, desafiando tempestades y oleajes, para matarse entre sí. Estos hombres perversos, una parte de los cuales mantiene a la otra como esclavos, aunque entre sí pelean perpetuamente, sin embargo entran en alianzas contra el bien, que de por sí es siempre lo más débil, apenas éste se deja ver, –lo cual no sería necesario, porque además de que el bien ya de por sí es lo más débil, también los *buenos* por su parte manejan sus

asuntos igualmente mal. Porque en la promoción del fin racional, cuyo logro infalible está garantizado por la razón, los buenos, en cuya actividad se tiene en cuenta la meta de la humanidad y con cuya actividad cuenta el orden moral del mundo, –esos buenos se comportan como cándidos pequeños burgueses: los buenos tienen con frecuencia un secreto amor propio, se critican y se acusan mutuamente; cada uno considera que el mejoramiento que él quiere hacer es precisamente el más importante y el mejor, y acusa a los demás, para quienes su propuesta no es tan importante, de traicionar la buena causa, etc.; como puede leerse con más detalle en el *Destino del Hombre*.[78] En pocas palabras, una sensiblería moral, con solo orientarse hacia lo horrible y lo inútil, así como la mojigatería lo hace hacia lo bueno y lo útil, se convierte en una visión racional de mundo; y la filosofía se ha colocado ella misma en la postura vulgar de la subjetividad, la que siendo ella misma algo contingente y arbitrario, es decir, un mal, ve también objetivamente el mal, es decir, contingencia y arbitrariedad, y ha renunciado totalmente a su propia elevación, –así como a elevar su visión del mundo de la visión de una necesidad empírica que se identifica con la contingencia, a la visión de una necesidad eterna que se identifica con la libertad o con la necesidad de la sabiduría existente como curso del mundo–, y a comprender lo que dice Platón del mundo, que ha sido engendrado por la razón de Dios como un dios bienaventurado. {115/116}[ap]

78. *Idem*, S. 226-260.
ap. *Timeo*, 34 b.

La religión comparte tan poco su visión con esta filosofía de la subjetividad absoluta, que mientras que la filosofía concibe el mal sólo como contingencia y arbitrariedad de la Naturaleza ya en sí finita, ella presenta en cambio la maldad[aq] como necesidad de la Naturaleza finita, como inseparable de su concepto, pero a la vez presenta para esa necesidad una redención eterna, es decir, no una redención aplazada en un progreso infinito y que nunca se realizará, sino verdaderamente real y presente, y que le ofrece a la Naturaleza, en cuanto es considerada finita y singular, una posible reconciliación; –al estar lo subjetivo en la originaria imagen y semejanza con Dios, mientras que su objetividad es la realidad en su eterna encarnación–, la posibilidad originaria de esa reconciliación consiste en la identidad de aquella posibilidad y de esta realidad, pero mediante el Espíritu como la unión de lo subjetivo con el Dios hecho hombre, –así pues el mundo *en sí* es reconstruido, redimido y santificado de una manera muy distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo, donde los volcanes, etc. no permanecen para siempre como hasta ahora, sino que se apagarán poco a poco, los huracanes se amansarán, las enfermedades se volverán menos dolorosas, la atmósfera de los bosques y pantanos se mejorará, etc. Y como en la religión el mundo se halla santificado en cuanto a su esencia, sólo se vuelve profano para la estrechez del conocer, para la intuición empírica y para quien se pone metas propias, mientras que la intuición

aq. Hay que distinguir lo malo en general (*das Schlechte*), el mal como lo objetivamente incorrecto (*das übel*) y la maldad moral (*das Böse*); esta última es en lo religioso el pecado (*die Sünde*).

perfecta y la bienaventuranza eterna son colocadas expresamente *más allá* de esa estrechez, la cual en el orden moral del mundo resulta inmanente y por ella hasta los volcanes deben apagarse, los terremotos volverse mansos, etc., los pueblos no hacerse la guerra unos a otros, ni saquearse, etc., pero ella sin embargo debe simplemente permanecer. En esta filosofía, por el contrario, el mundo no es ni originariamente Naturaleza y divino, ni se halla reconciliado en su aspecto ético, sino que es en sí algo malo; en cambio para la finitud la maldad se reduce a lo contingente y lo arbitrario. Pero si el mundo físico y ético fuera en sí más que mundo sensible malo y ese carácter de malo no fuese absoluto, desaparecería también el otro absoluto, la libertad, aquella voluntad pura que necesita de un mundo en el cual se haya de realizar la razón, y con ello desaparecería todo el valor del hombre, porque esa libertad sólo se da en cuanto niega y sólo puede negar mientras se dé lo que ella niega. {116/117}

Ahora bien, si lo originario no es en verdad conocido como Naturaleza, ni la razón absoluta como siendo en sí y no como deviniendo en un progreso infinito, tampoco se conoce en su verdad la relación de diferencia; porque ésta es concebida como un en sí y por lo tanto no habría que superarla. Para ella el mal debe ser algo contingente, ya que es ella misma más bien el único mal. En cambio aquel mal que debe descubrirse como algo propio de la relación de diferencia y de la separación de lo absoluto, no puede ser determinado sino como lo contrapuesto a esa absoluta separación. Pero lo contrapuesto a la separación no es otra cosa que el unirse con lo eterno y esto tendría que ser el mal, tal como vimos antes que el unirse con el uni-

verso y que el universo viva y actúe en mí, así como la obediencia con respecto a la eterna ley de la Naturaleza y de la santa necesidad, resultan ser lo más horrible y melancólico para el Yo. Si no se comprende correctamente la diferencia o el mal, tampoco la reconstrucción puede ser adecuada, porque se ponen como originariamente desunidos e irreconciliables lo infinito con respecto a lo finito, lo ideal o la pura razón con respecto a lo real, a la existencia.

4 Esa reconstrucción debería descubrir la esencia del Espíritu y presentarlo, mostrar cómo en él, en cuanto libre, se refleja la Naturaleza, la cual se retoma dentro de sí y eleva su originaria belleza manifiesta y real hasta lo ideal o hasta la posibilidad, con lo cual se eleva como Espíritu; momento este que, en cuanto se compara la identidad como lo originario con la totalidad, únicamente por ello aparece como movimiento y destrucción de la identidad y como reconstrucción, –y mostrar cómo la esencia de la Naturaleza, en la forma de posibilidad o como Espíritu, goza de sí misma como un ideal viviente en una realidad visible y activa, y como Naturaleza ética tiene su realidad, en la que lo éticamente infinito o el concepto y lo éticamente finito o la individualidad son simplemente uno.

Pero como en el formalismo que estamos considerando el Espíritu es fijado de una vez por todas como absolutamente indiferente frente a lo diferente, no puede haber lugar para ninguna verdadera realidad de lo ético, para ninguna unidad de su concepto y de su realidad. El ideal práctico, el concepto de fin puesto por la voluntad pura es aquella indiferencia y vacuidad pura, mientras que el contenido es lo particular de la individualidad o lo empírico del bienestar, y ambos son

incapaces {117/118} de constituirse como unidad en una totalidad ética. La absoluta multiplicidad de esa empiria, asumida formalmente en la indiferencia o en el concepto, produce una multiplicidad de derechos, así como la totalidad formal de esa misma empiria y su volverse real producen la Constitución y el Estado. De acuerdo con el principio del sistema, de que el concepto sea absoluto en esa forma inconmovible de contraposición, lo jurídico y la construcción de lo jurídico a manera de Estado es algo que es para sí y absolutamente contrapuesto a la vivacidad e individualidad. No es lo viviente mismo lo que en la ley se pone a la vez de manera universal y se vuelve en verdad objetivo en el pueblo, sino que a lo viviente se le contrapone lo universal, fijado para sí, simplemente como una ley, y la individualidad se encuentra bajo una tiranía absoluta. El derecho debe suceder, pero no como libertad interior, sino como libertad exterior de los individuos, que consiste en que éstos sean subsumidos bajo el concepto que les es extraño. El concepto se vuelve aquí lo simplemente objetivo y la figura de una cosa absoluta, de modo que depender de ella es la aniquilación de toda libertad.

En cuanto al otro aspecto, a saber, que el concepto de fin producido por la voluntad pura, para que pueda producir algo más que lo formal tiene que ser subjetivo y presentarse como eticidad de los singulares o como moralidad, hay que decir que aquí el contenido del concepto es la realidad de algo empíricamente dado, puesta en la forma ideal como fin y propósito, y lo *a priori* es únicamente la forma vacía. Ahora bien, lo mío no es la parte material del fin, sino su aspecto formal, la voluntad pura; Yo es él mismo la voluntad

pura. Pero aquí tampoco hay que pensar en una verdadera eticidad, es decir, en una verdadera identidad de lo universal y lo particular, de la materia y de la forma; como lo verdaderamente *a priori* es la vacuidad de la voluntad pura y de lo universal, entonces lo particular es algo simplemente empírico. ¿Qué es en y para sí derecho y deber? –determinar esto sería contradictorio; porque el contenido suprime sin más la voluntad pura, el deber por el deber mismo, y convierte el deber en algo material. La vacuidad del puro sentimiento del deber y el contenido se contradicen constantemente. Y como la moralidad para que sea pura no puede ser puesta sino en la pura forma {118/119} de la conciencia, en que yo sepa que obro por el deber, entonces una eticidad que por lo demás es para sí pura, tiene que obtener el contenido de su obrar de su naturaleza superior verdaderamente ética, y la adición de esta conciencia, en la cual debe consistir sin más lo moral, no sirve para nada, sino para convertir esa eticidad en una aleación y mancillarla. Si en la verdadera eticidad se suprime la subjetividad, mediante esa conciencia moral se sabe por el contrario la aniquilación de la subjetividad y con ello se mantiene y se salva la subjetividad en su misma aniquilación, y al transformarse la virtud en moralidad, se convierte en un necesario saber de su virtud, es decir, en Fariseísmo.

Como la moralidad consiste en la forma, entonces, al no suponerse verdadera eticidad, existe la libertad para elevar a la forma del concepto a todas las contingencias morales y otorgarle a lo no ético una justificación y una buena conciencia moral. Como los deberes y las leyes son en el sistema una multiplicidad

infinita y dispersa, tal como se mostró anteriormente, cada uno con carácter igualmente absoluto, ellos hacen necesaria una escogencia, la cual es simplemente lo subjetivo, porque lo objetivo, la forma de la universalidad, es lo común a todos. Ahora bien, no puede pensarse ningún caso real de acción que no tenga diversos aspectos, en los que se trasgreden unos deberes mientras se obedecen otros o se obedecen ciertos deberes mientras se trasgreden otros, –en el que no haya aspectos que tengan que valer como deberes; porque cada intuición de un caso real es infinitamente determinable por el concepto. Si el sentido propio, contingente y malo determina esa escogencia, ese sentido no es ético, pero mediante la conciencia de aquel aspecto de la acción por el cual esta es un deber, se justifica ante sí mismo y se da una buena conciencia moral. Pero si por lo demás el sentimiento es de por sí lo suficientemente honesto como para querer actuar objetivamente, se encuentra ante la contingencia de los deberes, ya que son una multitud y en la multitud lo singular se convierte en algo contingente, y viene a caer en esa trágica indecisión y debilidad que consiste en que para el individuo sólo se da contingencia y no puede desde sí mismo producir necesidad, ni le es permitido hacerlo. Si se decide por alguno de los muchos deberes, la decisión es posible por la falta de conciencia sobre la {119/120} multitud infinita de los deberes en los cuales puede disolverse el caso real de acción, como se disuelve cualquier realidad en la multitud de sus cualidades, y en los cuales por deber tiene que disolverse. Conocer esas cualidades que ofrecen los conceptos de deber es imposible, porque son empíricamente infinitas, y sin embargo es algo que

se exige como estricto deber. Como de esa manera resulta estrictamente necesaria la falta de conciencia sobre el conjunto total de consideraciones sobre la acción y la falta de la exigida intelección, entonces tiene que hacerse presente la conciencia de esa contingencia en el obrar, que es la misma conciencia de la inmoralidad. La auténtica eticidad se ve entonces mancillada por la adición de esa clase de conciencia sobre su adecuación con el deber, y se la vuelve lo más antiética posible gracias a esa moralidad, mientras se le otorga a lo no ético la justificación de su no eticidad por la conciencia de algún deber que según el concepto del asunto no puede faltarle, en cambio a los espíritus honrados que se esfuerzan se les da la conciencia de una no eticidad inevitable, a saber, de una eticidad bajo la figura de la contingencia de la intelección, figura que a la eticidad no le está permitido asumir. Y por esa razón esta representación de lo ético como moralidad, en la cual lo verdaderamente ético es convertido en infamia y la fuerza en debilidad, y lo infame en cambio es justificado como moralidad, pudo tan fácilmente pasar de la filosofía como ciencia al público en general y volverse tan popular.

La realidad de lo ideal (*Ideal*) que hemos considerado hasta aquí fue el contenido que obtuvo lo ideado (*Ideel*) vacío de la voluntad pura.[ar] Además de eso que sigue siendo interior, queda el aspecto exterior del concepto de fin que en adelante tiene un contenido, ya vimos cómo; a saber, queda el aspecto del idealismo formal según el cual lo suprasensible hasta ahora

ar. Véase nota (m) sobre la distinción entre *Ideal* (conforme a la Idea) e *Ideel* (pensado o abstracto).

práctico se presenta a la vez como fenómeno. Este fenómeno es el todo de la acción, en parte intuido en forma empírica, desplegado como cambio y como efectos en el tiempo, pero en parte también la realidad del concepto suprasensible de fin debe ser una continuación de la acción rica en consecuencias en el mismo mundo suprasensible, el principio de una serie de efectos espirituales, –no expresando esto último más que la empiria y la temporalidad introducidas en lo espiritual, con lo cual lo espiritual se vuelve un reino de espíritus. Porque en lo verdaderamente espiritual y en la {120/121} Idea no hay serie alguna, ni consecuencias; únicamente cuando la Idea ha sido vuelta previamente finita al contraponerla a una esfera sensible y al ponerla como espiritual, y al desintegrar luego cualitativamente esa misma esfera espiritual en una multitud infinita de átomos espirituales, de subjetividades como ciudadanos de una cosa llamada reino de los espíritus, puede hablarse de consecuencias espirituales. Lo especulativo, que consiste en que la Idea es lo eterno de aquello que aparece en el mundo sensible como una serie de cambios, Idea que por lo demás sólo se hace presente empíricamente como fin de un obrar y como algo afectado de subjetividad; eso especulativo se echa a perder completamente hasta la saciedad por la forma de una esfera espiritual absoluta en la cual hay consecuencias, y por la oposición que ella tiene frente a un mundo sensible que está fuera de ella; si es que eso suprasensible no fuera ya suficientemente sensible. La construcción de la Idea ética, que aquí es el fin racional que debe ser realizado en el orden moral del mundo, en lugar de mantenerse en el punto de vista filosófico, se introduce en conside-

raciones empíricamente históricas, y la eternidad de la idea ética se adentra en un progreso empíricamente infinito. Lo único especulativo que se ve es la idea de fe, mediante la cual se pone la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo ideal y lo real, –idea que sin embargo sigue siendo algo formal; sólo sirve para dar el salto de la pura voluntad vacía a lo empírico. Lo que subyace en el fondo es la finitud absoluta de un sujeto y de un obrar, y frente a él un mundo sensible carente de razón que debe ser aniquilado, y luego un mundo suprasensible desparramado en una infinidad de singularidades intelectuales y absolutamente contrapuesto al sensible, mundo cuya verdadera identidad llena de contenido es un allende, ya que todas esas finitudes son absolutas, y que no se ha hecho presente por parte alguna en todo lo que hasta ahora hemos considerado acerca de la eticidad. Como según el sistema el Yo como lo absoluto se reconoce en lo teórico afectado por un no-Yo, mientras que en lo práctico da a entender que disuelve esa temporalidad, sólo se pudo entonces demostrar de esa manera que la idea racional de la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo es algo puramente formal y sólo una pretensión para la ciencia, en cuanto que se mostró cómo esa idea no se hallaba construida en eso práctico, sino ausente de allí por completo, {121/122} y que más bien lo que dominaba no era un sano entendimiento,[as] sino un entendimiento carente de toda salud, endurecido en la superstición de la reflexión y atascado en la ciencia for-

as. "Sano entendimiento" lo hemos traducido en otros contextos como "sentido común", pero aquí es necesario conservar el juego de palabras.

mal a la que llama su deducción, y cuya esfera subalterna en la cual se encuentra especulación, a saber, la idea de la imaginación trascendental, la elucidamos a propósito de la filosofía kantiana; entendimiento al que también tuvimos que seguir en aquello que es para él lo ideal, en el orden moral del mundo, en el fin racional, es decir, en sus realidades prácticas, para mostrar en ellas mismas la ausencia de la Idea.

(Conclusión)

Después de que de esa manera, a través de la totalidad de las filosofías consideradas, el dogmatismo del ser fue refundido en el dogmatismo del pensar y la metafísica de la objetividad en la metafísica de la subjetividad, y así el viejo dogmatismo y la metafísica de la reflexión se cubrieron únicamente con el color de lo interior o de la nueva cultura a la moda mediante toda esa revolución de la filosofía, y el alma como cosa se transformó en Yo y como razón práctica en lo absoluto de la personalidad y de la singularidad del sujeto, –el mundo en cambio como cosa, en el sistema de fenómenos o de afecciones del sujeto y en realidades creídas, –lo absoluto como un objeto y como objeto absoluto de la razón se transformó a su vez en el absoluto allende del conocimiento racional, –y sin tener en cuenta en esta esfera otras figuras de la metafísica de la subjetividad–, esta metafísica recorrió el ciclo completo de sus formas en las filosofías de Kant, de Jacobi y de Fichte, y por lo tanto expuso plenamente aquello con lo que debe contarse por el lado de la cultura, a saber, el poner como absoluta cada una de las dimensiones de la totalidad y elaborar por completo

como sistema cada una de ellas, dando así término al proceso cultural; después de todo ello, queda aquí inmediatamente puesta la posibilidad externa para que la verdadera filosofía, levantándose de esa cultura y aniquilando en ella lo absoluto de la finitud, se presente a la vez como fenómeno pleno con toda su riqueza sometida a la totalidad. Porque así como la plenitud de las bellas artes está condicionada por la plenitud de la habilidad mecánica, {122/123} así también está condicionado el rico fenómeno de la filosofía por la plenitud de la cultura, y esa plenitud ya ha sido recorrida.

Por su parte, la conexión inmediata de estas construcciones filosóficas con la filosofía –conexión de la que carece sobre todo la filosofía de Jacobi–, así como su posición positiva y verdadera, aunque subordinada, dentro de esa filosofía, son claras a partir de lo que resultó sobre la infinitud cuando estudiamos esas filosofías, infinitud que es para ellas, en lo que respecta a lo absoluto, principio asentado y por ello mismo afectado por la contraposición frente a la finitud; en cuanto en esas filosofías se reconoce el pensar como infinitud y como aspecto negativo de lo absoluto, –aspecto este que es la aniquilación pura de la contraposición o de la finitud, pero a la vez fuente del eterno movimiento o de la finitud que es infinita, es decir, que eternamente se aniquila, y de cuya nada o de esa noche de la infinitud se eleva la verdad como de un abismo secreto que es su lugar de nacimiento.

Como para el conocimiento ese significado negativo de lo absoluto, o la infinitud, está condicionado por la idea positiva de que el ser simplemente no es fuera de lo infinito, del Yo, del pensar, sino que am-

bos son uno, entonces, por una parte, no se podía evitar que en estas filosofías de la reflexión la infinitud, el Yo, en lugar de dar el salto a lo positivo de la Idea absoluta, se quedara fijo en este punto y se convirtiera en subjetividad, tal como les sucedió, con lo cual volvieron a caer en la vieja oposición y en la completa finitud de la reflexión que ellas habían aniquilado previamente; pero, por otra parte, la infinitud y el pensar que se fijan como Yo y como sujeto, y que mantienen al objeto o a lo finito frente a ellos, se sitúan por este aspecto en el mismo nivel de lo finito, pero por el otro, como su carácter intrínseco es negación, indiferencia, están más cerca de lo absoluto que lo finito, y así también la filosofía de la infinitud está más cerca de la filosofía del absoluto, que la filosofía de lo finito.

Pero el puro concepto o la infinitud, como el abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que designar al dolor infinito puramente como momento, –dolor que anteriormente en la cultura se daba sólo históricamente y como sentimiento sobre el cual descansa la religión moderna; el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (aquello que había sido dicho sólo empíricamente con expresiones de Pascal: *la nature est telle qu'elle* marque *partout un* Dieu perdu {123/124} *et dans l'homme et hors de l'homme*),[at] –pero tampoco más

---

at. "La naturaleza es tal, que ella marca en todas partes un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre." *Pensées*, 441. El texto completo dice: "Confieso para mí que una vez que la religión cristiana descubre este principio, que la naturaleza de los hombres está corrompida y ha caído de Dios, ello abre los ojos para ver por todas partes el carácter de esta verdad; porque la naturaleza es tal,..."

que como momento de la Idea suprema, y darle así una existencia filosófica a aquello que, o era algo así como—precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o era el concepto de una abstracción formal, y por lo tanto darle a la filosofía la idea de la absoluta libertad y con ello el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo, que era ya histórico, y restablecerlo en toda la verdad y la dureza de su ateísmo, dureza desde la cual únicamente puede y tiene que resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez omniabarcante y con la figura de la más risueña libertad, —porque lo más risueño, lo más superficial y lo más singular de las filosofías dogmáticas, así como de las religiones naturales, debe desaparecer.